التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

للإمام

فخر الدين الرازي

٥٤٤ - ٦٠٤ هـ

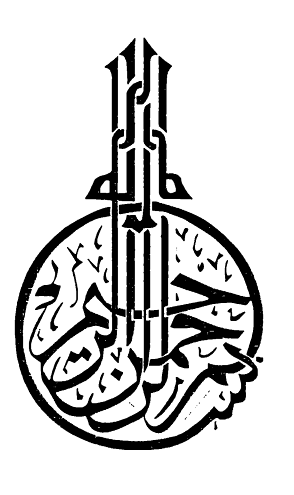
تحقيق

سيد عمران

المجلد الخامس

دار الحديث

القاهرة



التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب



اسم الكتـــاب : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)

اسم المؤلـــف : الإمام فخر الدين الرازي

اسم المحقـــق : سيد عمران

القطـــــع : ١٧×٢٤سم

عدد الصفحـات : ٤٦٤ صفحة مجلد ٥

عدد المجـلدات : ١٦ مجلدا

سنة الطبـــع : ١٤٣٣ هـ-٢٠١٢م



رقـم الإيـداع : ١٦٠٦٣ / ٢٠١٢م

الترقيم الدولي : ٠-٤٢٠-٣٠٠-٩٧٧-٩٧٨

6 222007 704161





١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com E-mail: info@darelhadith.com

باقي سورة آل عمران من الآية ١٣٠ إلى ٢٠٠

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢ ﴾

اعلم أن من الناس من قال: إنه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بإرشادهم إلى الأصلح لهم في أمر الدين وفي أمر الجهاد، أتبع ذلك بما يدخل في الأمر والنهي والترغيب والتحذير فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها، وقال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون ذلك متصلاً بما تقدم من جهة أن المشركين إنما أنفقوا على تلك العساكر أموالاً جمعوها بسبب الربا، فلعل ذلك يصير داعيًا للمسلمين إلى الإقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم، فلا جرم نهاهم الله عن ذلك.

وفي قوله: ﴿أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ مسألتان:

المسألة الأولى: كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل، فاذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجدًا لذلك المال قال: زد في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين.

ثم إذا حل الأجل الثاني فعل ذلك، ثم إلى آجال كثيرة، فيأخذ بسبب تلك المائة أضعافها فهذا هو المراد من قوله: ﴿ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾.

المسألة الثانية: انتصب ﴿ أَضۡعَٰفٗا﴾ على الحال.

ثم قال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾.

اعلم أن اتقاء الله في هذا النهي واجب، وأن الفلاح يتوقف عليه، فلو أكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على أن الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله: ﴿ لَعَلَّكُمۡ﴾ تقدم في سورة البقرة في قوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] وتمام الكلام في الربا أيضًا مر في سورة البقرة. **ثم قال:** ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ وفيه سؤالات: الأول: أن النار التي أعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بفسقه، فكيف قال: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾.

والجواب: تقدير الآية: اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين.

السؤال الثاني: ظاهر قوله: ﴿ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ يقتضي أنها ما أعدت إلا للكافرين، وهذا يقتضي القطع بأن أحدًا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات.

والجواب من وجوه: الأول: أنه لا يبعد أن يكون في النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها

للفساق فقوله: ﴿ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ إشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي أعدها الله للكافرين، وهذا لا يمنع ثبوت دركات أخرى في النار أعدها الله لغير الكافرين. الثاني: أن كون النار معدة للكافرين، لا يمنع دخول المؤمنين، فيها لأنه لما كان أكثر أهل النار هم الكفار فلأجل الغلبة لا يبعد أن يقال: إنها معدة لهم، كما أن الرجل يقول: لدابة ركبها لحاجة من الحوائج، إنما أعددت هذه الدابة للقاء المشركين، فيكون صادقًا في ذلك وإن كان هو قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا.

الوجه الثالث: في الجواب: أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة أيضًا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف، ومثاله قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ﴾[الملك: ٨] وليس لجميع الكفار يقال ذلك، وأيضًا قال تعالى: ﴿فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ﴾[الشعرا: ٩٤] الى قوله: ﴿إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[الشعرا: ٩٨] وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور، كانت كالمذكورة ههنا، فكذا فيما ذكرناه والله أعلم.

الوجه الرابع: أن قوله: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ إثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما أن قوله: في الجنة ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[آل عمران: ١٣٣] لا يدل على أنه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين.

الوجه الخامس: أن المقصود من وصف النار بأنها أعدت للكافرين تعظيم الزجر، وذلك لأن المؤمنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصي إذا علموا بأنهم متى فارقوا التقوى أدخلوا النار المعدة للكافرين، وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكفار، كان انزجارهم عن المعاصي أتم، وهذا بمنزلة أن يخوف الوالد ولده بأنك إن عصيتني أدخلتك دار السباع، ولا يدل ذلك على أن تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا.

السؤال الثالث: هل تدل الآية على أن النار مخلوقة الآن أم لا؟

الجواب: نعم لأن قوله: ﴿أُعِدَّتۡ﴾ إخبار عن الماضي فلا بد أن يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن، وقال: محمد بن إسحاق بن يسار هذه الآية معاتبة للذين عصوا الرسول ﷺ حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد، وقالت المعتزلة: هذه الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ، وهذا عام فيدل الظاهر على أن من عصى الله ورسوله في شيء من الأشياء أنه ليس أهلاً للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد.

قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن عامر (سارعوا) بغير واو، وكذلك هو في مصاحف أهل المدينة والشام، والباقون بالواو، وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان، فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير أطيعوا الله والرسول وسارعوا، ومن ترك الواو فلأنه جعل قوله: (سارعوا) وقوله: (أَطِيعُواْ الله) كالشيء الواحد، ولقرب كل واحد منها من الآخر في المعنى أسقط العاطف.

المسألة الثانية: روي عن الكسائي الإمالة في (سارعوا وأولئك يسارعون ونسارع) وذلك جائز لمكان الراء المسكورة، ويمنع كما المفتوحة الامالة، كذلك المسكورة يميلها.

المسألة الثالثة: قالوا: في الكلام حذف والمعنى: وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك أن الموجب للمغفرة ليس إلا فعل المأمورات وترك المنهيات، فكان هذا أمرًا بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات، وتمسك كثير من الأصوليين بهذه الآية في أن ظاهر الأمر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر، وللمفسرين فيه كلمات: إحداها: قال ابن عباس: هو الإسلام أقول: وجهه ظاهر، لأنه ذكر المغفرة على سبيل التنكير، والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الإسلام. الثاني: روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: هو أداء الفرائض، ووجهه أن اللفظ مطلق فيجب أن يعم الكل. والثالث: إنه الإخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله عنه: ووجهه أن المقصود من جميع العبادات الإخلاص، كما قال: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، الرابع: قال أبو العالية: هو الهجرة. والخامس: أنه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن إسحاق، قال: لأن من قوله: ﴿وَإِذۡ غَدَوۡتَ مِنۡ أَهۡلِكَ﴾ [آل عمران: ١٢١] إلى تمام ستين آية نزل في يوم أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد. السادس: قال سعيد بن جبير: إنها التكبيرة الأولى. والسابع: قال عثمان: إنها الصلوات الخمس. والثامن: قال عكرمة: إنها جميع الطاعات. لأن اللفظ عام فيتناول الكل. والتاسع: قال الأصم: سارعوا، أي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب، والوجه فيه أنه تعالى نهى أولاً عن الربا، ثم قال: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ فهذا يدل على أن المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه، والأولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات، لأن اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه، ثم أنه تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة، وإنما فصل بينهما لأن الغفران معناه إزالة

العقاب، والجنة معناها إيصال الثواب، فجمع بينهما للإشعار بأنه لا بد للمكلف من تحصيل الأمرين، فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات: فمعلوم أن ذلك ليس بحقيقة؛ لأن نفس السموات لا تكون عرضًا للجنة، فالمراد كعرض السموات والأرض وههنا سؤالات.

السؤال الأول: ما معنى أن عرضها مثل عرض السموات والأرض وفيه وجوه:

الأول: أن المراد لو جعلت السموات والأرضون طبقًا طبقًا بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحًا مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ، ثم وصل البعض بالبعض طبقًا واحدًا لكان ذلك مثل عرض الجنة، وهذا غاية في السعة لا يعلمها إلا الله.

والثاني: أن الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض إنما تكون للرجل الواحد لأن الانسان إنما يرغب فيما يصير ملكًا، فلا بد وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا.

الثالث: قال أبو مسلم: وفيه وجه آخر وهو أن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع لكانتا ثمنًا للجنة، تقول: إذا بعت الشيء بالشيء الآخر: عرضته عليه وعارضته به، فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر، وكذا أيضًا معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء بالشيء حتى يكون كل واحد منهما مثلاً للآخر.

الرابع: المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لأنه لا شيء عندنا أعرض منهما ونظيره قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] فإن أطول الأشياء بقاء عندنا هو السموات والأرض، فخوطبنا على وفق ما عرفناه، فكذا ههنا.

السؤال الثاني: لم خص العرض بالذكر.

والجواب فيه وجهان: الأول: أنه لما كان العرض ذلك فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله: ﴿بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن: ٥٤] وإنما ذكر البطائن لأن من المعلوم أنها تكون أقل حالاً من الظهارة، فإذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة؟ فكذا ههنا إذا كان العرض هكذا فكيف الطول، والثاني: قال القفال: ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول، بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب: بلاد عريضة، ويقال هذه دعوى عريضة، أي: واسعة عظيمة، والأصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق، وما ضاق عرضه دق، فجعل العرض كناية عن السعة.

السؤال الثالث: أنتم تقولون: الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء؟

والجواب من وجهين:

الأول: أن المراد من قولنا انها فوق السموات وتحت العرش، قال عليه السلام: في صفة الفردوس «سَقْفُهَا عَرْشُ الرَّحْمنِ» (١) وروي أن رسول هرقل سأل النبي ﷺ وقال: إنك تدعو الى

---

(١) مرسل: رواه أبو الشيخ في (العظمة) (٣/ ١٠٥٨)، حديث رقم (٥٧٣) من طريق عبد الصمد بن معقل عن وهب بن منبه رحمه الله تعالى... فذكره، وهذا إسناده مرسل.

جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين فأين النار؟ فقال النبي ﷺ: «سُبْحَانَ الله! فأَيْنَ اللَّيْلُ إِذَا جَاءَ النَّهَارُ؟»[١] والمعنى والله أعلم أنه إذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب، فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي الأرض أم في السماء؟ فقال: وأي أرض وسماء تسع الجنة، قيل: فأين هي؟ قال: فوق السموات السبع تحت العرش.

والوجه الثاني: أن الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن، بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة، فعلى هذا التقدير لا يبعد أن تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات، والنار في مكان الأرض، والله أعلم.

أما قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بيّن أن الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الإنسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات.

فالصفة الأولى: قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ وفيه وجوه: الأول: أن المعنى أنهم في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الإنفاق، وبالجملة فالسراء هو الغنى، والضراء هو الفقر. يحكى عن بعض السلف أنه ربما تصدق ببصلة، وعن عائشة رضي الله عنها أنها تصدقت بحبة عنب، والثاني: أن المعنى أنهم سواء كانوا في سرور أو في حزن أو في عسر أو في يسر فإنهم لا يدعون الإحسان إلى الناس، الثالث: المعنى أن ذلك الإحسان والإنفاق سواء سرهم بأن كان على وفق طبعهم، أو ساءهم بأن كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه، وإنما افتتح الله بذكر الإنفاق لأنه طاعة شاقة ولأنه كان في ذلك الوقت أشرف الطاعات لأجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين.

الصفة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: يقال: كظم غيظة إذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد: تأويله أنه كتم على امتلائه منه، يقال: كظمت السقاء إذا ملأته وسددت عليه، ويقال: فلان لا

---

(١) أورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٢٣٦)، وقال: رواه عبد الله بن أحمد وأبو يعلى ورجال أبي يعلى ثقات ورجال عبد الله بن أحمد كذلك.

يكظم على جرته إذا كان لا يحتمل شيئًا، وكل ما سددت من مجرى ماء أو باب أو طريق فهو كظم، والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة، ويقال للقناة التي تجري في بطن الأرض كظامة، لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة، ويقال: أخذ فلان بكظم فلان إذا أخذ بمجرى نفسه، لأنه موضع الامتلاء بالنفس، وكظم البعير كظومًا إذا أمسك على ما في جوفه ولم يجتر، ومعنى قوله: ﴿وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ﴾ الذين يكفون غيظهم عن الإمضاء ويردون غيظهم في أجوافهم، وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٧].

المسألة الثانية: قال النبي ﷺ: «**مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِنْفاذِهِ مَلأَ اللهُ قَلْبَه أَمنًا وَإِيمَانًا**»(١) وقال عليه السلام: لأصحابه «**تَصَدَّقُوا**» فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام، وأتاه الرجل بقشور التمر فتصدق به، وجاءه آخر فقال: والله ما عندي ما أتصدق به، ولكن أتصدق بعرضي فلا أعاقب أحدًا بما يقوله في حديثه، فوفد إلى رسول الله ﷺ من قوم ذلك الرجل وفد، فقال عليه السلام: «**لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تَصَدَّقَ بِعِرْضِهِ**»(٢) وقال عليه السلام: «**مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنَفِّذَهُ زَوَّجَهُ الله مِنَ الحُورِ العينِ حَيْثُ يَشَاءُ**»(٣) وقال عليه السلام: «**ما من جرعتين أحب إلى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جُرْعَةِ غَيْظٍ كَظَمَهَا**»(٤) وقال عليه السلام: «**لَيسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، لَكِنَّهُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ**»(٥).

الصفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ﴾ قال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون هذا راجعًا الى ما ذم من فعل المشركين في أكل الربا، فنهي المؤمنون عن ذلك وندبوا الى العفو

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (من كظم غيظًا) (٤/ ٢٠٤٣)، حديث رقم (٤٧٧٧)، والترمذي في كتاب (البر والصلة)، باب: (كظم الغيظ) (٤/ ٣٢٦)، حديث رقم (٢٠٢١)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه في كتاب (الزهد)، باب: (الحلم) (٢/ ١٤٠٠)، حديث رقم (٤١٨٦)، والإمام أحمد في (مسنده) (٣/ ٤٣٨/ ٤٤٠)، جميعًا من طريق سهيل بن معاذ عن أبيه . . . به.

(٢) أورده الهيثمي في (المجمع) (٣/ ١١٤)، وقال: رواه البزار وفيه محمد بن سيرين بن مشمول وهو ضعيف.

(٣) انظر الحديث رقم (١)، ونضيف هنا وإسناده حسن، وأخرجه الطبراني في (الكبير) (٢٠/ ١٨٩)، حديث رقم (٤١٧)، وأبو نعيم في (الحلية) (٨/ ٤٧)، وابن عساكر (٦٢/ ٣٦٧)، جميعًا من طريق بقية حدثنا إبراهيم بن أدهم عن محمد بن عجلان عن فروة بن مجاهد عن سهل بن معاذ عن أنس عن أبيه . . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٤/ ٢٧٦)، وقال: فيه بقية وهو مدلس قلت: ولكنه صرح بالتحديث عند الطبراني في الأوسط.

(٤) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٣/ ٢٥١)، حديث رقم (٣٥٥٥٠)، البيهقي في (شعب الإيمان) (٦/ ٣١٤)، حديث رقم (٨٣٠٨) من طريق معمر عمن سمع الحسن . . . به.

(٥) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب)، باب: (الحذر من الغضب) (٥/ ٢٢٦٧)، حديث رقم (٥٧٦٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠١٤/ ٢٦٠٩)، كلاهما من طريق ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة . . . به.

عن المعسرين. قال تعالى: عقيب قصة الربا والتداين ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] ويحتمل أن يكون كما قال في الدية: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] الى قوله: ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله ﷺ حين مثلوا بحمزة وقال: «لأمثلن بهم»[١] فندب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر أنه يفعله من المثلة، فكان تركه فعل ذلك عفوًا، قال تعالى: في هذه القصة ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] قال ﷺ: «**لا يكون العبد ذا فضل حتى يَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ ويَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَهُ، وَيُعْطِي مَنْ حَرَمَهُ**»[٢] وروي عن عيسى ابن مريم صلوات الله عليه: ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن اليك ذلك مكافأة إنما الإحسان أن تحسن إلى من أساء اليك.

أما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون، وأن تكون للعهد فيكون إشارة إلى هؤلاء.

واعلم أن الإحسان إلى الغير إما أن يكون بإيصال النفع إليه أو بدفع الضرر عنه. أما إيصال النفع إليه فهو المراد بقوله: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ ويدخل فيه إنفاق العلم، وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين، ويدخل فيه إنفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات وأما دفع الضرر عن الغير فهو إما في الدنيا وهو أن لا يشتغل بمقابلة تلك الإساءة بإساءة أخرى، وهو المراد بكظم الغيظ، وإما في الآخرة وهو أن يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الإحسان إلى الغير، ولما كانت هذه الأمور الثلاثة مشتركة في كونها إحسانا إلى الغير ذكر ثوابها فقال: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ فإن محبة الله للعبد أعم درجات الثواب.

ثم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ

---

(١) **ضعيف**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٣/ ٢١٨)، حديث رقم (٤٨٩٤) من طريق صالح المري عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن أبي هريرة... به، وفي إسناده صالح المري واهٍ. وأورده الألباني في الضعيفة (٥٥٠)، وقال: ضعيف.

(٢) **إسناده ضعيف جدًا**: أخرجه أبو الشيخ في (مكارم الأخلاق) (١/ ٢٣)، حديث رقم (٢٢) من طريق هشام بن عمار أخبرنا يحيى بن حمزة أخبرنا الحكم بن عبد الله بن سعد أنه سمع عياض بن عبد الله بن أبي سرح يحدث عن أبي هريرة... مرفوعًا بلفظ (لن ينال عبد صريح الإيمان حتى يصل... الحديث)، وفي إسناده الحكم بن عبد الله بن سعد، ذكره البخاري في (التاريخ الكبير) (٢/ ٣٤٥)، وقال: تركوه، كان ابن المبارك يوهنه وشُهر أحمد عن حديثه، وأورده الذهبي في (الميزان) (٢/ ٣٣٧)، وقال: قال أحمد: أحاديثه كلها موضوعة، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال السعدي وأبو حاتم: كذاب، وقال النسائي والدارقطني وجماعة: متروك الحديث.

يَعۡلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَجَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾

واعلم أن وجه النظم من وجهين:

الأول: أنه تعالى لما وصف الجنة بأنها معدة للمتقين بيّن أن المتقين قسمان: أحدهما: الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات، وهم الذين وصفهم الله بالإنفاق في السراء والضراء، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس. وثانيهما: الذين أذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً﴾ وبيّن تعالى أن هذه الفرقة كالفرقة الأولى في كونها متقية، وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله.

والوجه الثاني: أنه تعالى ندب في الآية الأولى إلى الإحسان إلى الغير، وندب في هذه الآية إلى الإحسان إلى النفس، فإن المذنب العاصي إذا تاب كانت تلك التوبة إحسانًا منه إلى نفسه، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: روى ابن عباس: أن هذه الآية نزلت في رجلين، أنصاري وثقفي، والرسول ﷺ كان قد آخى بينهما، وكانا لا يفترقان في أحوالهما، فخرج الثقفي مع الرسول ﷺ بالقرعة في السفر، وخلف الأنصاري على أهله ليتعاهدهم، فكان يفعل ذلك. ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها، فندم الرجل، فلما وافى الثقفي مع الرسول ﷺ لم ير الأنصاري، وكان قد هام في الجبال للتوبة، فلما عرف الرسول ﷺ سكت حتى نزلت هذه الآية.

وقال ابن مسعود: قال المؤمنون للنبي ﷺ: كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا، فكان أحدهم إذا أذنب ذنبًا أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره: اجدع أنفك، افعل كذا، فأنزل الله تعالى هذه الآية وبيّن أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار.

المسألة الثانية: الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير: فعلوا فعلة فاحشة، وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوهًا: الأول: قال صاحب (الكشاف): الفاحشة ما يكون فعله كاملاً في القبح، وظلم النفس: هو أي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به. والثاني: أن الفاحشة هي الكبيرة، وظلم النفس هي الصغيرة، والصغيرة يجب الاستغفار منها، بدليل أن النبي ﷺ كان مأمورًا بالاستغفار وهو قوله: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾[محمد: ١٩] وما كان استغفاره دالاً على الصغائر بل على ترك الأفضل. الثالث: الفاحشة: هي الزنا، وظلم النفس: هي القبلة واللمسة والنظرة، وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذي رويناه، ولأنه تعالى سمى الزنا فاحشة، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ﴾[الإسراء: ٣٢].

أما قوله: ﴿ذَكَرُواْ ٱللَّهَ﴾ ففيه وجهان: أحدهما: أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو جلاله

الموجب للخشية والحياء منه، فيكون من باب حذف المضاف، والذكر ههنا هو الذي ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك، ومقاتل، والواقدي، فإن الضحاك قال: ذكروا العرض الأكبر على الله، ومقاتل، والواقدي. قال: تفكروا أن الله سائلهم، وذلك لأنه قال: بعد هذه الآية ﴿فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾ وهذا يدل على أن الاستغفار كالأثر، والنتيجة لذلك: الذكر، ومعلوم أن الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله، ونهيه ووعيده، ونظير هذه الآية قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[الأعراف: ٢٠١].

والقول الثاني: أن المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والإجلال، وذلك لأن من أراد أن يسأل الله مسألة، فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله، فهنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا عليه الثناء على الله تعالى، ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب.

ثم قال: ﴿فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾ والمراد منه الإتيان بالتوبة على الوجه الصحيح، وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل، فهذا هو حقيقة التوبة، فأما الاستغفار باللسان، فذاك لا أثر له في إزالة الذنب، بل يجب إظهار هذا الاستغفار لإزالة التهمة، ولإظهار كونه منقطعًا إلى الله تعالى، وقوله: ﴿لِذُنُوبِهِمْ﴾ أي: لأجل ذنوبهم.

ثم قال: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه، وذلك لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة، فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب عنه، فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار إلا منه.

ثم قال: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ واعلم أن قوله: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه، والتقدير: فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا.

وقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ فيه وجهان: الأول: أنه حال من فعل الإصرار، والتقدير: ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل، أما العالم بحرمته فإنه لا يعذر في فعله ألبتة. الثاني: أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكين من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله ﷺ: **«رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ»**[1].

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الحدود)، باب: (في المجنون يسرق أو يصيب حدًا) (٤/ ١٣٧)، حديث رقم (١٣٩٨) من طريق يزيد بن هارون... به، والنسائي في كتاب (الطلاق)، باب: (من لا يقع طلاقه من الأزواج) (٦/ ٤٦٨)، حديث رقم (٣٤٣٢) من طريق عبد الرحمن بن مهدي... به، وابن ماجه في كتاب (الطلاق)، باب: (طلاق المعتوه والصغير والنائم) (١/ ٦٥٨)، حديث رقم (٢٠٤١) من طريق عبد الرحمن بن مهدي... به، وأحمد في (مسنده) (٦/ ١٠٠) من طريق عفان... به، والدارمي في كتاب (الحدود)، باب: (رفع القلم عن ثلاثة) (٢/ ١٩)، حديث رقم (٢٢٩٦)، جميعًا عن حماد بن سلمة... به.

ثم قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ والمعنى: أن المطلوب أمران: الأول: الأمن من العقاب وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾، والثاني: إيصال الثواب إليه وهو المراد بقوله: ﴿وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ ثم بيّن تعالى أن الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجرًا لعملهم وجزاء عليه بقوله: ﴿وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ قال القاضي: وهذا يبطل قول من قال إن الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم.

قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾

اعلم أن الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات، أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: أصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضًا في الزمان بمعنى المضي لأن ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه، وكذا الأمم الخالية، وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع، وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه:

الأول: أنها فعلة من سن الماء يسنه إذا والى صبه، والسن الصب للماء، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنه لتوالي أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد، والسنة فعلة بمعنى مفعول.

وثانيها: أن تكون من: سننت النصل والسنان أسنه سَنًّا فهو مسنون إذا حددته على المسن، فالفعل المنسوب إلى النبي ﷺ سمي سنة على معنى أنه مسنون.

وثالثها: أن يكون من قولهم: سن الإبل إذا أحسن الرعي، والفعل الذي داوم عليه النبي ﷺ سمي سنة بمعنى أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وإدامته.

المسألة الثانية: المراد من الآية: قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الأمم السالفة، واختلفوا في ذلك، فالأكثرون من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى: ﴿فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ وذلك لأنهم خالفوا الأنبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها، ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم، فرغب الله تعالى أمة محمد ﷺ في تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيًا لهم إلى الإيمان بالله ورسله والإعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه، وقال مجاهد:

بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين؛ فإن الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر، ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى، والكافر بقي عليه اللعنة في الدنيا والعقاب في العقبى ثم إنه تعالى قال: ﴿فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ لأن التأمل في حال أحد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الآخر، وأيضًا يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك إنما يعرف بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝ إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ ۝ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ [الصافات: ١٧١ - ١٧٣] وقوله: ﴿وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨، القصص: ٨٣] وقوله: ﴿أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

المسألة الثالثة: ليس المراد بقوله: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ﴾ الأمر بذلك لا محالة، بل المقصود تعرف أحوالهم، فإن حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الأرض كان المقصود حاصلا، ولا يمتنع أن يقال أيضًا: إن لمشاهدة آثار المتقدمين أثرًا أقوى من أثر السماع كما قال الشاعر:

انَّ آثارنا تدلُّ علينا فانظروا بعدَنا إلى الآثارِ

ثم قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ ويعني بقوله: ﴿هَٰذَا﴾ ما تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لأنواع البينات والآيات، ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة، لأن العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان:

الأول: أن البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة، فالفرق أن البيان عام في أي معنى كان، وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشد ليسلك دون طريق الغي. وأما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في طريق الدين، فالحاصل أن البيان جنس تحته نوعان:

أحدهما: الكلام الهادي إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدى.

الثاني: الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة.

الوجه الثاني: أن البيان هو الدلالة، وأما الهدى فهو الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاهتداء، وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] في سورة البقرة.

المسألة الرابعة: في تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة للمتقين وجهان:

أحدهما: أنهم هم المنتفعون به، فكانت هذه الأشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخۡشَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٥] ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكۡرَ﴾ [يس: ١١] ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقد تقدم تقريره في تفسير قوله: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾.

الثاني: أن قوله : ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ كلام عام ثم قوله : ﴿وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ﴾ للمتقين مخصوص بالمتقين، لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة إلى البغية، ولا شك أن هذا المعنى لا يحصل إلا في حق المتقين، والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾

اعلم أن الذي قدمه من قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وقوله : ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] كالمقدمة لقوله : ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ كأنه قال : إذا بحثتم عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة، لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور، وصارت دولة أهل الحق عالية، وصولة أهل الباطل مندرسة، فلا ينبغي أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سببًا لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم، بل يجب أن يقوى قلبكم فإن الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة إليكم.

ثم نقول قوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ أي : لا تضعفوا عن الجهاد، والوهن الضعف قال تعالى : حكاية عن زكريا عليه السلام ﴿إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم: ٤] وقوله : ﴿وَلَا تَحْزَنُوا﴾ أي : على من قتل منكم أو جرح وقوله : ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ فيه وجوه :

الأول: أن حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد، وهو كقوله تعالى : ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ١٦٥] أو لأن قتالكم لله وقتالهم للشيطان، أو لأن قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق، وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالاً منهم.

الثاني: أن يكون المراد وأنتم الأعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة.

الثالث: أن يكون المعنى وأنتم الأعلون من حيث إنكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله، لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة في القلب، وفرحًا في النفس، فبشرهم الله تعالى بذلك.

فأما قوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ **ففيه وجوه:**

الأول: وأنتم الأعلون إن بقيتم على إيمانكم، والمقصود بيان أن الله تعالى إنما تكفل بإعلاء درجتهم لأجل تمسكهم بدين الاسلام.

الثاني: وأنتم الأعلون فكونوا مصدقين لهذه البشارة إن كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة.

والثالث: التقدير : ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين، فإن الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين، فإن كنتم من المؤمنين علمتم أن هذه الواقعة لا تبقى بحالها، وأن الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم.

قوله تعالى: ﴿ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾

واعلم أن هذا من تمام قوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] فبين تعالى أن الذي يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو، وذلك لأنه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك، فإذا كانوا مع باطلهم، وسوء عاقبتهم لم يفتروا لأجل ذلك في الحرب، فبأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (قُرْحٌ) بضم القاف وكذلك قوله: (مِن بَعْدِ مَا أصابهم القُرح) [آل عمران: ١٧٢] والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه: فالأول: معناهما واحد، وهما لغتان: كالجُهد والجَهد، والوُجد والوَجد، والضُّعف والضَّعف. والثاني: أن الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد. والثالث: أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم. والرابع: وهو قول الفرّاء أنه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة. والخامس: قال ابن مقسم: هما لغتان إلا أن المفتوحة توهم أنها جمع قرحة.

المسألة الثانية: في الآية قولان: أحدهما: إن يمسسكم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر، وهو كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ١٦٥] والثاني: أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل، لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلاً، وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل، وقد كانت الهزيمة عليهم في أول النهار.

فإن قيل كيف قال: ﴿ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ﴾ وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين؟

قلنا: يجب أن يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى.

ثم قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: (تلك) مبتدأ و(الأيام) صفة و﴿ نُدَاوِلُهَا ﴾ خبره ويجوز أن يقال: تلك الأيام مبتدأ وخبر كما تقول: هي الأيام تبلي كل جديد، فقوله: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ ﴾ إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة، فبين أنها دول تكون على الرجل حينًا وله حينًا والحرب سجال.

المسألة الثانية: قال القفال: المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر، يقال: تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى: ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧] أي: تتداولونها ولا

تجعلون للفقراء منها نصيبًا، ويقال: الدنيا دول، أي: تنتقل من قوم الى آخرين، ثم عنهم إلى غيرهم، ويقال: دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه، والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها، فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها.

واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وإعزاز عظيم، فلا يليق بالكافر، بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه: الأول: أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل، ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الإيمان، وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله. والثاني: أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي، فيكون عند الله تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبًا له وأما تشديد المحنة على الكافر فإنه يكون غضبًا من الله عليه. والثالث: وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة، وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة، ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الإحياء، ويسقم بعد الصحة، فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء، والقدرة بالعجز، وروي أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال: أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب؟ فقال عمر: هذا رسول الله ﷺ، وهذا أبو بكر، وها أنا عمر، فقال أبو سفيان: يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال، فقال عمر رضي الله عنه لا سواء، قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار، فقال: إن كان كما تزعمون، فقد خبنا إذن وخسرنا[1].

أما قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اللام في قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ﴾ متعلق بفعل مضمر، أما بعده أو قبله، أما الإضمار بعده فعلى تقدير: وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة، وأما الإضمار قبله فعلى تقدير ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ لأمور، منها ليعلم الله الذين آمنوا، ومنها ليتخذ منكم

---

(١) صحيح: أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٢٨٧)، حديث رقم (٢٦٠٩)، والبيهقي في (دلائل النبوة) (٣/ ٣٠٧)، حديث رقم (١١٣٨)، وابن أبي حاتم في (تفسيره) (٣/ ٢١٦)، حديث رقم (٤٣٧٤)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٣٢٤)، حديث رقم (٣١٦٣)، والطبراني في (الكبير) (١٠/ ٣٠١)، حديث رقم (١٠٧٥٣)، جميعًا من طريق سليمان بن داود الهاشمي حدثنا ابن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس . . . به.

شهداء، ومنها ليمحص الله الذين آمنوا، ومنها ليمحق الكافرين، فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة.

المسألة الثانية: الواو في قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ نظائره كثيرة في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥] وقال تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١١٣] والتقدير: وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله، وإنما حذف المعطوف عليه للإيذان بأن المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة، ليسليهم عما جرى، وليعرفهم أن تلك الواقعة وأن شأنهم فيها، فيه من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسرهم.

المسألة الثالثة: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم، ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى، ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢] وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣] وقوله: ﴿لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢] وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١] وقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧، الملك: ٢] وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أن الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها، فقال: كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالمًا بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها.

أجاب المتكلمون عنه: بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها، فثبت أن التغيير في العلم محال إلا أن اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور، يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم، فالمراد تجدد المعلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: في هذه الآية وجوه: أحدها: ليظهر الإخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر. والثاني: ليعلم أولياء الله، فأضاف الى نفسه تفخيمًا. وثالثها: ليحكم بالامتياز، فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز، لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم. ورابعها: ليعلم ذلك واقعًا منهم كما كان يعلم أنه سيقع، لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد.

المسألة الرابعة: العلم قد يكون بحيث يكتفى فيه بمفعول واحد، كما يقال: علمت زيدًا، أي علمت ذاته وعرفته، وقد يفتقر إلى مفعولين، كما يقال: علمت زيدًا كريما، والمراد منه في هذه الآية هذا القسم الثاني، إلا أن المفعول الثاني محذوف، والتقدير: وليعلم الله الذين آمنوا متميزين بالإيمان من غيرهم، أي الحكمة في هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عمن يدعي الإيمان بسبب صبرهم وثباتهم على الإسلام، ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول، بمعنى معرفة الذات، والمعنى وليعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد

عدوهم، أي ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث هذا العلم، وهو ظهور الصبر حذف ههنا.

أما قوله: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذه الآية قولان: الأول: يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي، فإن كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية. والثاني: المراد منه وليكرم قومًا بالشهادة، وذلك لأن قومًا من المسلمين فاتهم يوم بدر، وكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة، وأيضًا القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩] وقال: ﴿وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾[الزمر: ٦٩] وقال: ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ﴾[النساء: ٦٩] فكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة، وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بإرادة الله تعالى فقالوا: منصب الشهادة على ما ذكرتم، فإن كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن التعليل وجه، وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكفار للمؤمنين من لوازم تلك الشهادة، فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوبًا لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوبًا لله تعالى، وأيضًا فقوله: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ تنصيص على أن ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى، وذلك يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى.

المسألة الثالثة: الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء، والمقتول من المسلمين بسيف الكفار شهيدًا، وفي تعليل هذا الاسم وجوه: الأول: قال النضر بن شميل: الشهداء أحياء لقوله: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩] فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام، وأرواح غيرهم لا تشهدها، الثاني: قال ابن الأنباري: لأن الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة، فالشهيد فعيل بمعنى مفعول، الثالث: سموا شهداء لأنهم يشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين، كما قال تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[البقرة: ١٤٣] الرابع: سموا شهداء لأنهم كما قتلوا أدخلوا الجنة، بدليل أن الكفار كما ماتوا أدخلوا النار بدليل قوله: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[نوح: ٢٥] فكذا ههنا يجب أن يقال: هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله، كما ماتوا دخلوا الجنة.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما: أي المشركين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: ١٣] وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض، وفيه وجوه: الأول: والله لا يحب من لا يكون ثابتًا على الايمان صابرًا على الجهاد. الثاني: فيه

إشارة إلى أنه تعالى إنما يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد، لا لأنه يحبهم.

ثم قال: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم، والمحص: في اللغة التنقية، والمحق في اللغة النقصان، وقال المفضل: هو أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[البقرة: ٢٧٦] أي: يستأصله. قال الزجاج: معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين، فإن حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين، وإن كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم، فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين، لأن تمحيص هؤلاء بإهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك بإهلاك أنفسهم، وهذه مقابلة لطيفة في المعنى. والأقرب أن المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول ﷺ يوم أُحد، وإنما قلنا ذلك لعلمنا بأنه تعالى لم يمحق كل الكفار، بل كثير منهم بقي على كفره، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾ وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿١٤٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى الوجوه التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الأيام ذكر في هذه الآية ما هو السبب الأصلي لذلك، فقال ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ بدون تحمل المشاق.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أم: منقطعة، وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة. قال أبو مسلم: في ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ﴾ إنه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي يأتي للتبكيت، وتلخيصه: لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد، وهو كقوله: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾[العنكبوت: ١، ٢] وافتتح الكلام بذكر (أم) التي هي أكثر ما تأتي في كلامهم واقعة بين ضربين يشك في أحدهما لا بعينه، يقولون: أزيدًا ضربت أم عمروًا، مع تيقن وقوع الضرب بأحدهما، قال: وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام توكيدًا، فلما قال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟﴾[آل عمران: ١٣٩] كأنه قال: أفتعلمون أن ذلك كما تؤمرون به، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر، وإنما استبعد هذا لأن الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة، وأوجب الصبر على تحمل متاعبها، وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا، فلما كان كذلك، فمن البعيد أن يصل الانسان إلى السعادة والجنة مع إهمال هذه الطاعة.

المسألة الثانية: قال الزجاج: إذا قيل فعل فلان، فجوابه أنه لم يفعل، وإذا قيل قد فعل فلان، فجوابه لما يفعل. لأنه لما أكد في جانب الثبوت بقد، لا جرم أكد في جانب النفي بكلمة (لما).

المسألة الثالثة: ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم، والمراد وقوعه على نفي المعلوم، والتقدير: أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم، وتقريره أن العلم متعلق بالمعلوم، كما هو عليه، فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم. حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر، وتمام الكلام فيه قد تقدم.

أما قوله: ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ فاعلم أنه قرأ الحسن (ويعلمِ الصابرين) بالجزم عطفًا على ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ﴾ وأما النصب فبإضمار أن، وهذه الواو تسمى واو الصرف، كقولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، أي: لا تجمع بينهما، وكذا ههنا المراد أن دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان، وقرأ أبو عمرو (وَيَعْلَمُ) بالرفع على تقدير أن الواو للحال. كأنه قيل: ولما تجاهدوا وأنتم صابرون.

واعلم أن حاصل الكلام أن حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة، فبقدر ما يزداد أحدهما ينتقص الآخر، وذلك لأن سعادة الدنيا لا تحصل إلا باشتغال القلب بطلب الدنيا، والسعادة في الآخرة لا تحصل إلا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله، وهذان الأمران مما لا يجتمعان، فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الآية من اجتماعهما، وأيضًا حب الله وحب الآخرة لا يتم بالدعوى، فليس كل من أقر بدين الله كان صادقًا، ولكن الفصل فيه تسليط المكروهات والمحبوبات، فإن الحب هو الذي لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء، فإن بقي الحب عند تسليط أسباب البلاء ظهر أن ذلك الحب كان حقيقيًا، فلهذه الحكمة قال: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِي۟ن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس ومجاهد والضحاك: لما نزل النبي ﷺ بأُحد أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل، وأن لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الأمر لهم أو عليهم، فلما وقفوا وحملوا على الكفار وهزموهم وقتل عليٌّ طلحةَ بن أبي طلحة صاحب لوائهم، والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع أصحابه فهزموا أبا سفيان، ثم إن بعض القوم لما أن رأوا

انهزام الكفار بادر قوم من الرماة إلى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار، فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسملين، ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله ﷺ بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه، وأقبل يريد قتله، فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم أُحد حتى قتله ابن قميئة، فظن أنه قتل رسول الله ﷺ، فقال: قد قتلت محمدًا، وصرخ صارخ ألا إنَّ محمدًا قد قتل، وكان الصارخ الشيطان، ففشا في الناس خبر قتله، فهنالك قال بعض المسلمين: ليت عبد الله بن أبي يأخذ لنا أمانًا من أبي سفيان. وقال قوم من المنافقين: لو كان نبيًّا لما قُتل، ارجعوا إلى إخوانكم وإلى دينكم، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك: يا قوم إن كان قد قتل محمد فإن رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله ﷺ؟ قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه، ثم قال: اللهم اني أعتذر إليك مما يقول هؤلاء، ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله تعالى، ومر بعض المهاجرين بأنصاري يتشحط في دمه، فقال: يا فلان أشعرت أن محمدًا قد قتل، فقال: إن كان قد قتل فقد بلغ، قاتلوا على دينكم، ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول ﷺ وكسر رباعيته، احتمله طلحة بن عبيد الله، ودافع عنه أبو بكر وعلي رضي الله عنهم ونفر آخرون معهم، ثم إن الرسول ﷺ جعل ينادي ويقول: إليَّ عباد الله حتى انحازت إليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم، فقالوا يا رسول الله فديناك بآبائنا وأمهاتنا، أتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين، ومعنى الآية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ فسيخلو كما خلوا، وكما أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم، فعليكم أن تتمسكوا بدينه بعد خلوه، لأن الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة وإلزام الحجة، لا وجودهم بين أظهر قومهم أبدًا[١].

المسألة الثانية: قال أبو علي: الرسول جاء على ضربين: أحدهما: يراد به المرسل، والآخر الرسالة، وههنا المراد به المرسل بدليل قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧] وفعول قد يراد به المفعول، كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله:

لقد كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا أرسلتهم برسول[٢]

---

(١) **صحيح**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٣/ ٢٩)، حديث رقم (٤٣١٦)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، الضياء في (الأحاديث المختارة) (٣/ ٧٦)، حديث رقم (٨٨٢)، كلاهما من طريق يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عباد عن عبد الله بن الزبير عن الزبير . . . به مختصرًا.

(٢) هذا البيت لكثير عزة ضمن قصيدة من البحر الطويل وتقدم ترجمة كثير عزة والبيت هكذا:

لَقَد كَذِبَ الواشونَ ما بُحتُ عِندَهُم بِلَيلى وَلا أَرسَلتُهُم بِرسيلِ

فَإِن جاءَكِ الواشونَ عَنّي بِكِذبَةٍ فَروها وَلَم يَأتوا لَها بِحَويلِ

أي برسالة، قال: ومن هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾ [طه: ٤٧] ونذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثم قال: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء، والمعنى أتنقلبون على أعقابكم ان مات محمد أو قتل، ونظيره قوله: هل زيد قائم، فأنت إنما تستخبر عن قيامه، إلا أنك أدخلت هل على الاسم والله أعلم.

المسألة الثانية: أنه تعالى بين في آيات كثيرة أنه عليه السلام لا يقتل قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠] وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [الصف: ٩] فليس لقائل أن يقول: لما علم أنه لا يقتل فلم قال ﴿أَوْ قُتِلَ﴾؟ فإن الجواب عنه من وجوه: الأول: أن صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزأيها، فإنك تقول: إن كانت الخمسة زوجًا كانت منقسمة بمتساويين، فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان، وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] فهذا حق مع أنه ليس فيهما آلهة، وليس فيهما فساد، فكذا ههنا. والثاني: ان هذا ورد على سبيل الإلزام، فإن موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك، والنصارى زعموا أن عيسى عليه السلام قتل وهم لا يرجعون عن دينه، فكذا ههنا، والثالث: ان الموت لا يوجب رجوع الأمة عن دينه، فكذا القتل وجب أن لا يوجب الرجوع عن دينه، لأنه فارق بين الأمرين، فلما رجع الى هذا المعنى كان المقصود منه الرد على أولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ﴾ أي: صرتم كفارًا بعد إيمانكم، يقال لكل من عاد إلى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه، وذلك أن المنافقين قالوا لضعفة المسلمين: إن كان محمد قتل فالحقوا بدينكم، فقال بعض الأنصار: إن كان محمد قتل فإن رب محمد لم يقتل، فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد. وحاصل الكلام أنه تعالى بين أن قتله لا يوجب ضعفًا في دينه بدليلين: الأول: بالقياس على موت سائر الأنبياء وقتلهم، والثاني: أن الحاجة إلى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك فلا حاجة إليه، فلم يلزم من قتله فساد الدين، والله أعلم.

المسألة الرابعة: ليس لقائل أن يقول: إن قوله: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ شك وهو على الله تعالى لا يجوز، فإنا نقول: المراد أنه سواء وقع هذا أو ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد.

ثم قال تعالى: ﴿ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ﴾ والغرض منه تأكيد الوعيد، لأن كل عاقل يعلم أن الله تعالى لا يضره كفر الكافرين، بل المراد أنه لا يضر إلا نفسه، وهذا كما إذا

قال الرجل لولده عند العتاب: إن هذا الذي تأتي به من الأفعال لا يضر السماء والأرض، ويريد به أنه يعود ضرره عليه فكذا ههنا، ثم أتبع الوعيد بالوعد فقال: ﴿وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ فالمراد أنه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الأقوياء من المؤمنين، فهم شكروا الله على ثباتهم على الإيمان وشدة تمسكهم به، فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله: ﴿وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه أنه قال: المراد بقوله: ﴿وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ أبو بكر وأصحابه، وروي عنه أنه قال أبو بكر من الشاكرين وهو من أحباء الله، والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْءَاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَسَنَجْزِى ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٥﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه: الأول: أن المنافقين أرجفوا أن محمدًا ﷺ قد قتل، فالله تعالى يقول: إنه لا تموت نفس إلا بإذن الله وقضائه وقدره، فكان قتله مثل موته في أنه لا يحصل إلا في الوقت المقدر المعين، فكما أنه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه، فكذا إذا قتل وجب أن لا يؤثر ذلك في فساد دينه، والمقصود منه إبطال قول المنافقين لضعفة المسلمين أنه لما قتل محمد فارجعوا إلى ما كنتم عليه من الأديان. الثاني: أن يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد بإعلامهم أن الحذر لا يدفع القدر، وأن أحدًا لا يموت قبل الأجل وإذا جاء الأجل لا يندفع الموت بشيء، فلا فائدة في الجبن والخوف. والثالث: أن يكون المراد حفظ الله للرسول ﷺ وتخليصه من تلك المعركة المخوفة، فإن تلك الواقعة ما بقي سبب من أسباب الهلاك إلا وقد حصل فيها، ولكن لما كان الله تعالى حافظًا وناصرًا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصروا في الذب عنه. والرابع: وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله، فليس في إرجاف من أرجف بموت النبي ﷺ ما يحقق ذلك فيه أو يعين في تقوية الكفر، بل يبقيه الله إلى أن يظهر على الدين كله. الخامس: أن المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون، فإن الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا: لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فأخبر الله تعالى أن الموت والقتل كلاهما لا يكونان إلا بإذن الله وحضور الأجل والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية: اختلفوا في تفسير الإذن على أقوال: الأول: أن يكون الإذن هو الأمر وهو قول أبي مسلم، والمعنى أن الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الأرواح فلا يموت أحد إلا بهذا

الأمر. الثاني: أن المراد من هذا الإذن ما هو المراد بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] والمراد من هذا الأمر إنما هو التكوين والتخليق والإيجاد، لأنه لا يقدر على الموت والحياة أحد إلا الله تعالى، فإذن المراد: أن نفسًا لن تموت إلا بما أماتها الله تعالى. الثالث: أن يكون الإذن هو التخلية والإطلاق وترك المنع بالقهر والإجبار، وبه فسر قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي بتخليته فإنه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر، فيكون المعنى: ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله بتخلي الله بين القاتل والمقتول، ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدًا ليتم على يديه بلاغ ما أرسله به، ولا يخلي بين أحد وبين قتله حتى ينتهي إلى الأجل الذي كتبه الله له، فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمدًا قد قتل.

الرابع: أن يكون الإذن بمعنى العلم ومعناه أن نفسًا لن تموت إلا في الوقت الذي علم الله موتها فيه، وإذا جاء ذلك الوقت لزم الموت، كما قال: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١]. الخامس: قال ابن عباس: الإذن هو قضاء الله وقدره، فإنه لا يحدث شيء إلا بمشيئته وإرادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل، كأنه فعل لا ينبغي لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الله.

المسألة الثالثة: قال الأخفش والزجاج: اللام في ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ﴾ معناها النفي، والتقدير وما كانت نفس لتموت الا بإذن الله.

المسألة الرابعة: دلت الآية على أن المقتول ميت بأجله، وأن تغيير الآجال ممتنع.

وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ منصوب بفعل دل عليه ما قبله فإن قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ قام مقام أن يقال: كتب الله، فالتقدير كتب الله كتابًا مؤجلًا ونظيره قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] لأن في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] دلالة على أنه كتب هذا التحريم عليكم ومثله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٨٨] و﴿وَعْدَ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٠] و﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، و﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٨].

المسألة الثانية: المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال، ويقال: إنه هو اللوح المحفوظ، كما ورد في الأحاديث أنه تعالى قال للقلم: «**اكْتُبْ فَكَتَبَ مَا هُوَ كَائِنٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**».

واعلم أن جميع الحوادث لا بد أن تكون معلومة لله تعالى، وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لا بد وأن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلًا، ولانقلب ذلك الكتاب كذبًا، وكل ذلك محال، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الكل بقضاء الله وقدره. وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في

تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق، وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام: «**فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى**»[١] قال القاضي: أما الأجل والرزق فهما مضافان إلى الله، وأما الكفر والفسق والإيمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد، فإذا كتب تعالى ذلك فإنما يكتب بعلمه من اختيار العبد، وذلك لا يخرج العبد من أن يكون هو المذموم أو الممدوح.

واعلم أنه ما كان من حق القاضي أن يتغافل عن موضع الإشكال، وذلك لأنا نقول: إذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر، فلو أتى بالإيمان لكان ذلك جمعًا بين المتناقضين، لأن العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال، وإذا كان موضع الإلزام هو هذا فأنى ينفعه الفرار من ذلك الى الكلمات الأجنبية عن هذا الإلزام.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا ۚ وَسَنَجْزِى ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾.

فاعلم أن الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين، منهم من يريد الدنيا، ومنهم من يريد الآخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة، فالذين حضروا القتال للدنيا، هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء، وهؤلاء لا بد وأن ينهزموا، والذين حضروا للدين، فلا بد وأن لا ينهزموا ثم أخبر الله تعالى في هذه الآية أن من طلب الدنيا لا بد وأن يصل إلى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك، وتقريره قوله عليه السلام: «**إِنَّما الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**» الى آخر الحديث.

واعلم أن هذه الآية وإن وردت في الجهاد خاصة، لكنها عامة في جميع الأعمال، وذلك لأن المؤثر في جلب الثواب، والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الأعمال، فإن من وضع الجبهة على الأرض في صلاة الظهر والشمس قدامه، فإن قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من أعظم دعائم الإسلام، وإن قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر. وروى أبو هريرة عنه عليه السلام أن الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل في سبيل الله: «**فِي مَاذَا قُتِلْتَ؟ فَيَقُولُ أُمِرْتُ بِالْجِهَادِ فِي سَبِيلِكَ فَقَاتَلْتُ حَتَّى قُتِلْتُ فَيَقُولُ تَعَالَى: كَذَبْت؛ بَلْ أَرَدْت أَنْ يُقَالَ فُلَانٌ محارب وقد قيل ذلك**»[٢] ثم إن الله تعالى يأمر به الى النار.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (القدر)، باب: (تحاج آدم وموسى) (١١/ ٥١٣)، حديث رقم (٦٦١٤)، ومسلم في كتاب (القدر)، باب: (حجاج آدم وموسى عليهما السلام) (٤/ ١٣/ ٢٠٤٢)، كلاهما من طريق سفيان بن عيينة. . . به.

(٢) صحيح: أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ٥٩١)، حديث رقم (٢٣٨٢)، والبخاري في (خلق أفعال العباد) (١/ ٧٩)، حديث رقم (٤٢)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٤/ ١١٥)، حديث رقم (٢٤٨٢)، وابن حبان في (صحيحه) (٢/ ١٣٥)، حديث رقم (٤٠٧)، وابن المبارك في (الزهد) (١/ ١٥٩)، حديث رقم (٤٦٩)، جميعًا من طريق عقبة بن مسلم حدثه أن شفيًا الأصبحي عن أبي هريرة. . . به.

قوله عز وجل: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾ ﴾

واعلم أنه تعالى من تمام تأديبه قال للمنهزمين يوم أُحد: إن لكم بالأنبياء المتقدمين وأتباعهم أسوة حسنة، فلما كانت طريقة أتباع الأنبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار، فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير (وكائن) على وزن كاعن ممدودًا مهموزًا مخففًا، وقرأ الباقون (كأين) مشدودًا بوزن كعين وهي لغة قريش، ومن اللغة الأولى قول جرير [1]:

وَكـائِـن بِـالأَبـاطِـحِ مِـن صَـديـقٍ يَـراني لَـو أُصِـبتُ هُـوَ الـمُـصـابا

وأنشد المفضل:

وَكائِن تَرى في الحَيِّ مِن ذي قَرابَةٍ

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (قتل معه) والباقون ﴿ قَٰتَلَ مَعَهُۥ ﴾ فعلى القراءة الأولى يكون المعنى أن كثيرًا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم، بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم، فكان ينبغي أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا. قال القفال رحمه الله: والوقف على هذا التأويل على قوله: (قتل) وقوله: ﴿ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ ﴾ حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون، أو يكون على معنى التقديم والتأخير، أي وكأين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم، وفيه وجه آخر، وهو أن يكون المعنى وكأين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم، بل مضوا على جهاد عدوهم، فقد كان ينبغي أن يكون حالكم كذلك، وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدي هذه الأمة بهم، وقد قال تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ﴾ [آل عمران: ١٤٤]فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لا قتالهم، ومن قرأ ﴿ قَٰتَلَ مَعَهُۥ ﴾ فالمعنى: وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا، لأن الذي أصابهم إنما هو في سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله، فكذلك كان ينبغي أن تفعلوا مثل ذلك يا أمة محمد. وحجة هذه القراءة أن المرادِ من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي ﷺ في القتال، فوجب أن يكون المذكور هو القتال. وأيضًا روي عن سعيد بن جبير أنه قال: ما سمعنا بنبي قُتل في القتال.

المسألة الثالثة: قال الواحدي رحمه الله: أجمعوا على أن معنى (كأين) كم، وتأويلها التكثير

---

(١)جرير تقدم ترجمته.

لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم، ونظيره قوله: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الحج: ٤٥] ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا﴾ [الحج: ٤٨]والكاف في (كأين) كاف التشبيه دخلت على (أي) التي هي للاستفهام كما دخلت على (ذا) من (كذا) و(أن) من كأن، ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه في كذا، تقول: لي عليه كذا وكذا: معناه لي عليه عدد ما، فلا معنى للتشبيه، الا أنها زيادة لازمة لا يجوز حذفها، واعلم أنه لم يقع للتنوين صورة في الخط إلا في هذا الحرف خاصة، وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير.

المسألة الرابعة: قال صاحب (الكشاف): الربيون الربانيون، وقرئ بالحركات الثلاث والفتح على القياس، والضم والكسر من تغييرات النسب. وحكى الواحدي عن الفراء أنه قال: الربيون: الأولون، وقال الزجاج: هم الجماعات الكثيرة، الواحد ربي، قال ابن قتيبة: أصله من الربة وهي الجماعة، يقال: ربي كأنه نسب إلى الربة. وقال الأخفش: الربيون الذين يعبدون الرب، وطعن فيه ثعلب، وقال: كان يجب أن يقال: رَبي ليكون منسوبًا إلى الرب، وأجاب من نصر الأخفش وقال: العرب إذا نسبت شيئًا الى شيء غيرت حركته، كما يقال: بصري في النسب الى البصرة، ودهري في النسبة الى الدهر، وقال ابن زيد: الربانيون الأئمة والولاة، والربيون الرعية، وهم المنتسبون الى الرب.

واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين: أولاً بصفات النفي، وثانيًا بصفات الإثبات، أما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى: ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ ولا بد من الفرق بين هذه الأمور الثلاثة، قال صاحب (الكشاف): ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو، وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار، عند الإرجاف بقتل رسولهم، وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين، واستكانتهم للكفار حتى أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أُبَيّ، وطلب الأمان من أبي سفيان، ويحتمل أيضًا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم، ويفسر الضعف بأن يضعف إيمانهم، وتقع الشكوك والشبهات في قلوبهم، والاستكانة هي الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم، وفيه وجه ثالث وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب. والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم، والاستكانة هي إظهار ذلك العجز وذلك الضعف، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة، قال الواحدي: الاستكانة الخضوع، وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ والمعنى: أن من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فإن الله يحبه، ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه واعزازه وتعظيمه، والحكم له بالثواب والجنة، وذلك نهاية المطلوب.

ثم إنه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤٧﴾﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا﴾ يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى، والمعتزلة يحملونه على فعل الألطاف.

المسألة الثانية: بين تعالى أنهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الأمداد والإعانة من الله، والغرض منه أن يقتدي بهم في هذه الطريقة أمة محمد ﷺ، فإن من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل، ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب، قال القاضي: إنما قدموا قولهم: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ لأنه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين، فإذا لم تحصل النصرة وظهر أمارات استيلاء العدو، دل ذلك ظاهرًا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين؛ فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة، فبين تعالى أنهم بدأوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ فدخل فيه كل الذنوب، سواء كانت من الصغائر أو من الكبائر، ثم إنهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله: ﴿وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ لأن الإسراف في كل شيء هو الإفراط فيه، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣] وقال: ﴿فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء: ٣٣] وقال: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١] ويقال: فلان مسرف إذا كان مكثرًا في النفقة وغيرها، ثم إنهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم أن يثبت أقدامهم، وذلك بإزالة الخوف عن قلوبهم، وإزالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم، ثم سألوا بعد ذلك أن ينصرهم على القوم الكافرين، لأن هذه النصرة لا بد فيها من أمور زائدة على ثبات أقدامهم، وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم، وإحداث أحوال سماوية أو أرضية توجب انهزامهم، مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم، ومثل جريان سيل في موضع وقوفهم، ثم قال القاضي: وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالأدعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد أو غيره.

ثم قال تعالى: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر، وطريقتهم في الدعاء ذكر أيضًا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ يقتضي أنه تعالى أعطاهم الأمرين، أما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل، وانشراح الصدر بنور الإيمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات، وأما ثواب الآخرة فلا شك أنه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وأنواع السرور والتعظيم، وذلك غير حاصل في الحال، فيكون المراد أنه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة، فأقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول، كما أن الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال، أو يحمل قوله: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ﴾ على أنه سيؤتيهم على قياس قوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] أي سيأتي أمر الله. قال القاضي: ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء، وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، فيكون حال هؤلاء الربيين أيضًا كذلك، فإنه تعالى في حال إنزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنان السماء.

المسألة الثانية: خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيهًا على جلالة ثوابهم، وذلك لأن ثواب الآخرة كله في غاية الحسن، فما خصه الله بأنه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه، ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها، منقطعة زائلة، قال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] أي حسنًا، والغرض منه المبالغة كأن تلك الأشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن، كما يقال: فلان جود وكرم، إذا كان في غاية الجود والكرم، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال فيما تقدم: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [آل عمران: ١٤٥] فذكر لفظة (من) الدالة على التبعيض فقال في الآية: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ ولم يذكر كلمة (من) والفرق: أن الذين يريدون ثواب الآخرة إنما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب، فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة، وأما المذكورون في هذه الآية فإنهم لم يذكروا في أنفسهم إلا الذنب والقصور، وهو المراد من قوله: ﴿ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧] ولم يروا التدبير والنصرة والإعانة إلا من ربهم، وهو المراد بقوله: ﴿وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٧] فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال، فلا جرم أولئك فازوا ببعض الثواب، وهؤلاء فازوا بالكل، وأيضًا أولئك أرادوا الثواب، وهؤلاء ما أرادوا الثواب. وإنما أرادوا خدمة مولاهم فلا جرم أولئك حرموا وهؤلاء أعطوا، ليعلم أن كل من أقبل على خدمة الله أقبل على خدمته كل ما سوى الله.

ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وفيه دقيقة لطيفة وهي أن هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين، كأن الله تعالى يقول لهم: إذا اعترفت بإساءتك وعجزك فأنا أصفك بالإحسان وأجعلك حبيبًا لنفسي،

حتى تعلم أنه لا سبيل للعبد إلى الوصول إلى حضرة الله إلا بإظهار الذلة والمسكنة والعجز. وأيضًا: أنهم لما أرادوا الإقدام على الجهاد طلبوا تثبيت أقدامهم في دينه ونصرتهم على العدو من الله تعالى، فعند ذلك سماهم بالمحسنين، وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الإتيان بالفعل الحسن، إلا إذا أعطاه الله ذلك الفعل الحسن وأعانه عليه، ثم إنه تعالى قال: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] وقال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] وكل ذلك يدل على أنه سبحانه هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد، ثم أنه يثيبه عليه ليعلم العبد أن الكل من الله وبإعانة الله.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ ﴿١٥٠﴾﴾

واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الأول، وذلك لأن الكفار لما أرجفوا أن النبي ﷺ قد قُتل، ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين إلى الكفر، منع الله المسلمين بهذه الآية عن الالتفات إلى كلام أولئك المنافقين. فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قيل: ﴿إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ المراد أبو سفيان، فإنه كان كبير القوم في ذلك اليوم، قال السدي: المراد أبو سفيان لأنه كان شجرة الفتن، وقال آخرون: المراد عبد الله بن أُبي وأتباعه من المنافقين، وهم الذين ألقوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة، وإنما هو رجل كسائر الناس، يومًا له ويومًا عليه، فارجعوا إلى دينكم الذي كنتم فيه، وقال آخرون: المراد اليهود لأنه كان بالمدينة قوم من اليهود، وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين، ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة، والأقرب أنه يتناول كل الكفار، لأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل: ان تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أُحد من ترك الإسلام، وقيل: إن تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال، وقيل في المشورة، وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم: ﴿لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٥٦].

ثم قال: ﴿يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ يعني يردوكم إلى الكفر بعد الإيمان، لأن قبول قولهم في الدعوة إلى الكفر كفر.

ثم قال: ﴿فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ﴾ .

واعلم أن اللفظ لما كان عامًّا وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا والآخرة، أما خسران الدنيا فلأن أشق الأشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له وإظهار الحاجة اليه، وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد.

ثم قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوۡلَىٰكُمۡۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ والمعنى: أنكم إنما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل، لأنهم عاجزون متحيرون، والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى، لأنه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده، ثم بين أنه خير الناصرين، ولو لم يكن المراد بقوله: ﴿مَوۡلَىٰكُمۡۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ النصرة، لم يصح أن يتبعه بهذا القول، وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه: الأول: أنه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد، والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك، والكريم الذي لا يبخل في جوده، ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه، والثاني: أنه ينصرك في الدنيا والآخرة، وغيره ليس كذلك، والثالث: أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة، كما قال: ﴿قُلۡ مَن يَكۡلَؤُكُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [الأنبياء: ٤٢] وغيره ليس كذلك.

واعلم أن قوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ ظاهره يقتضي أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك، لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله: ﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ [الروم: ٢٧].

قوله تعالى: ﴿سَنُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ بِمَآ أَشۡرَكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗاۖ وَمَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ وَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٥١﴾

اعلم أن هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره، فإنه تعالى ذكر وجوهًا كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار، ومن جملتها ما ذكر في هذه الآية أنه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار، ولا شك أن ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن هذا الوعد هل هو مختص بيوم أحد، أو هو عام في جميع الأوقات؟ قال كثير من المفسرين: إنه مختص بهذا اليوم، وذلك لأن جميع الآيات المتقدمة إنما وردت في هذه الواقعة، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية إلقاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين: الأول: أن الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم أوقع الله الرعب في قلوبهم، فتركوهم وفروا منهم من غير سبب، حتى روي أن أبا سفيان صعد الجبل، وقال: أين ابن أبي كبشة، وأين ابن أبي قحافة، وأين ابن الخطاب، فأجابه عمر، ودارت بينهما كلمات، وما تجاسر أبو سفيان على النزول من الجبل والذهاب إليهم، والثاني: أن الكفار لما ذهبوا إلى مكة، فلما كانوا في بعض الطريق قالوا: ما صنعنا شيئًا، قتلنا الأكثرين منهم، ثم

تركناهم ونحن قاهرون، ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية، فلما عزموا على ذلك ألقى الله الرعب في قلوبهم.

والقول الثاني: أن هذا الوعد غير مختص بيوم أُحد، بل هو عام. قال القفال رحمه الله: كأنه قيل إنه وإن وقعت لكم هذه الواقعة في يوم أُحد إلا أن الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار، ويظهر دينكم على سائر الأديان. وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الإسلام قاهرًا لجميع الأديان والملل، ونظير هذه الآية قوله عليه السلام: «نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ».

المسألة الثانية: قرأ ابن عامر والكسائي (الرعُب) بضم العين، والباقون بتخفيفها في كل القرآن، قال الواحدي: هما لغتان، يقال: رعبته رُعبًا ورعبًا وهو مرعوب، ويجوز أن يكون الرعب مصدرًا، والرعب اسم منه.

المسألة الثالثة: الرعب: الخوف الذي يحصل في القلب، وأصل الرعب الملء، يقال سيل راعب إذا ملأ الأودية والأنهار، وإنما سمي الفزع رعبًا لأنه يملأ القلب خوفًا.

المسألة الرابعة: ظاهر قوله: ﴿ سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ يقتضي وقوع الرعب في جميع الكفار، فذهب بعض العلماء إلى إجراء هذا العموم على ظاهره، لأنه لا أحد يخالف دين الإسلام إلا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين، إما في الحرب، وإما عند المحاجة.

وقوله تعالى: ﴿ سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ لا يقتضي وقوع جميع أنواع الرعب في قلوب الكفار، إنما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه، وذهب جمع من المفسرين إلى أنه مخصوص بأولئك الكفار.

أما قوله: ﴿ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ فاعلم أن (ما) مصدرية، والمعنى: بسبب إشراكهم بالله. واعلم أن تقدير هذا بالوجه المعقول هو أن الدعاء إنما يصير في محل الإجابة عند الاضطرار كما قال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النحل: ٦٢] ومن اعتقد أن لله شريكًا لم يحصل له الاضطرار، لأنه يقول: إن كان هذا المعبود لا ينصرني، فذاك الآخر ينصرني، وإن لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الإجابة ولا النصرة، وإذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه، فثبت أن الإشراك بالله يوجب الرعب.

أما قوله: ﴿ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: السلطان ههنا هو الحجة والبرهان، وفي اشتقاقه وجوه: الأول: قال الزجاج: إنه من السليط وهو الذي يضاء به السراج، وقيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين بهم يتوصل الناس إلى تحصيل الحقوق. الثاني: أن السلطان في اللغة هو الحجة، وإنما قيل للأمير سلطان، لأن معناه أنه ذو الحجة. الثالث: قال الليث: السلطان القدرة، لأن أصل بنائه من

التسليط وعلى هذا سلطان الملك: قوته وقدرته، ويسمى البرهان سلطانًا لقوته على دفع الباطل. الرابع: قال ابن دريد: سلطان كل شيء حدته، وهو مأخوذ من اللسان السليط، والسلاطة بمعنى الحدة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا﴾ يوهم أن فيه سلطانًا إلا أن الله تعالى ما أنزله وما أظهره، إلا أن الجواب عنه أنه لو كان لأنزل الله به سلطانًا، فلما لم ينزل به سلطانًا وجب عدمه، وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون: أن هذا مما لا دليل عليه فلم يجز إثباته، ومنهم من يبالغ فيقول: لا دليل عليه فيجب نفيه، ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع، فقال: لا سبيل إلى إثبات الصانع إلا باحتياج المحدثات اليه، ويكفي في دفع هذه الحاجة إثبات الصانع الواحد، فما زاد عليه لا سبيل إلى إثباته فلم يجز إثباته.

المسألة الثالثة: هذه الآية دالة على فساد التقليد، وذلك لأن الآية دالة على أن الشرك لا دليل عليه، فوجب أن يكون القول به باطلاً، وهذا إنما يصح إذا كان القول بإثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا، فيلزم فساد القول بالتقليد.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ﴾.

واعلم أنه تعالى بيّن أن أحوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم، وبيّن أحوالهم في الآخرة، وهي أن مأواهم ومسكنهم النار.

ثم قال: ﴿وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ المثوى: المكان الذي يكون مقر الانسان ومأواه، من قولهم: ثوى يثوي ثويًا، وجمع المثوى مثاوي.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَـٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾﴾

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها من وجوه: الأول: أنه لما رجع رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم بأُحد، قال ناس من أصحابه: من أين أصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر! فأنزل الله تعالى هذه الآية. الثاني: قال بعضهم: كان النبي ﷺ رأى في المنام أنه يذبح كبشًا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم أحد، وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ﴾ يريد تصديق رؤيا الرسول ﷺ. الثالث: يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَـٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم﴾ [آل عمران: ١٢٥] إلا أن هذا كان مشروطًا بشرط الصبر والتقوى.

والرابع: يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠] إلا أن هذا أيضًا مشروط بشرط. والخامس: يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١] والسادس: قيل: الوعد هو أن النبي ﷺ قال للرماة: «**لا تبرحوا من هذا المكان، فإنا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان**»(١) السابع: قال أبو مسلم: لما وعدهم الله في الآية المتقدمة إلقاء الرعب في قلوبهم أكد ذلك بأن ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالنصر في واقعة أُحد، فإنه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أتوا بذلك الشرط لا جرم، وفى الله تعالى بالمشروط وأعطاهم النصرة، فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط.

إذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: الصدق يتعدى إلى مفعولين، تقول: صدقته الوعد والوعيد.

المسألة الثانية: قد ذكرنا في قصة أُحد أن النبي ﷺ جعل أُحدًا خلف ظهره واستقبل المدينة وأقام الرماة عند الجبل، وأمرهم أن يثبتوا هناك ولا يبرحوا، سواء كانت النصرة للمسلمين أو عليهم، فلما أقبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا، والمسلمون على آثارهم يحسونهم، قال الليث: الحس: القتل الذريع، تحسونهم: أي تقتلونهم قتلاً كثيرًا، قال أبو عبيد، والزجاج، وابن قتيبة: الحس: الاستئصال بالقتل، يقال: جراد محسوس. إذا قتله البرد. وسنة حسوس: إذا أتت على كل شيء، ومعنى (تحسونهم) أي: تستأصلونهم قتلاً، قال أصحاب الاشتقاق: (حسه) إذا قتله لأنه أبطل حسه بالقتل، كما يقال: بَطَنه إذا أصاب بطنه، ورَأَسه، إذا أصاب رأسه، وقوله: ﴿بِإِذْنِهِۦٓ﴾ أي: بعلمه، ومعنى الكلام أنه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط أنجز وعده ونصركم على أعدائكم، فلما تركتم الشرط وعصيتم أمر ربكم لا جرم زالت تلك النصرة.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: لقائل أن يقول ظاهر قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾ بمنزلة الشرط، ولا بد له من الجواب فأين جوابه؟

واعلم أن للعلماء ههنا طريقين: الأول: أن هذا ليس بشرط، بل المعنى، ولقد صدقكم الله وعده

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (غزوة أحد) (٤/ ١٤٨٦)، حديث رقم (٣٨١٧)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٩٤)، كلاهما من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء رضي الله عنه. . . به.

حتى إذا فشلتم، أي: قد نصركم إلى أن كان منكم الفشل والتنازع، لأنه تعالى كان إنما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة، فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر، وعلى هذا القول تكون كلمة (حتى) غاية بمعنى (إلى) فيكون معنى قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا﴾ إلى أن، أو إلى حين.

الطريق الثاني: أن يساعد على أن قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾ شرط، وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه: الأول: وهو قول البصريين أن جوابه محذوف، والتقدير: حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منعكم الله نصره، وإنما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ﴾ عليه، ونظائره في القرآن كثيرة، قال تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ﴾ [الأنعام: ٣٥] والتقدير: فافعل، ثم أسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه، وقال: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ﴾ [الزمر: ٩] والتقدير: أم من هو قانت كمن لا يكون كذلك؟

الوجه الثاني: وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء: أن جوابه هو قوله: ﴿وَعَصَيْتُم﴾ والواو زائدة كما قال: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ﴾ [الصافات: ١٠٣، ١٠٤] والمعنى: ناديناه، كذا ههنا، الفشل والتنازع صار موجبًا للعصيان، فكان التقدير حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر عصيتم، فالواو زائدة، وبعض من نصر هذا القول زعم أن من مذهب العرب إدخال الواو في جواب ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا﴾ بدليل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الزمر: ٧١] والتقدير: حتى إذا جاءوها فتحت لهم أبوابها.

فإن قيل: إن فشلتم وتنازعتم معصية، فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد.

قلنا: المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان، ولا شك أن الفشل والتنازع هو الذي أوجب خروجهم عن ذلك المكان، فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه.

واعلم أن البصريين إنما لم يقبلوا هذا الجواب لأن مذهبهم أنه لا يجوز جعل الواو زائدة.

الوجه الثالث في الجواب: أن يقال تقدير الآية: حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعدما أراكم ما تحبون، صرتم فريقين، منكم من يريد الدنيا، ومنكم من يريد الآخرة.

فالجواب: هو قوله: صرتم فريقين، إلا أنه أسقط لأن قوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾. يفيد فائدته ويؤدي معناه، لأن كلمة (من) للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام، وهذا احتمال خطر ببالي.

الوجه الرابع: قال أبو مسلم: جواب قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾ هو قوله: ﴿صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ﴾ والتقدير حتى إذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة (ثم) ههنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد. والله أعلم.

المسألة الثانية: أنه تعالى ذكر أمورًا ثلاثة: أولها: الفشل وهو الضعف، وقيل الفشل هو

الجبن، وهذا باطل بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ﴾ [الأنفال: ٤٦] أي: فتضعفوا، لأنه لا يليق به أن يكون المعنى فتجبنوا. ثانيها: التنازع في الأمر وفيه بحثان.

البحث الأول: المراد من التنازع أنه عليه الصلاة والسلام أمر الرماة بأن لا يبرحوا عن مكانهم ألبتة، وجعل أميرهم عبد الله بن جبير؛ فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون، ثم إن الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخيلهن، فقالوا: الغنيمة الغنيمة، فقال عبد الله: عهد الرسول إلينا أن لا نبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا إلى طلب الغنيمة، وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى أن قتلهم المشركون فهذا هو التنازع.

البحث الثاني: قوله: ﴿فِي ٱلْأَمْرِ﴾ فيه وجهان: الأول: أن الأمر ههنا بمعنى الشأن والقصة، أي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن. والثاني: أنه الأمر الذي يضاده النهي. والمعنى: وتنازعتم فيما أمركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان.

وثالثها: وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون، والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان. بقي في هذه الآية سؤالات: الأول: لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية؟

والجواب: أن القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في أنفسهم عن الثبات طمعًا في الغنيمة، ثم تنازعوا بطريق القول في أنا: هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا؟ ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة.

السؤال الثاني: لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام؟

والجواب: هذا اللفظ وإن كان عامًّا إلا أنه جاء المخصص بعده، وهو قوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾.

السؤال الثالث: ما الفائدة في قوله: ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ﴾.

والجواب عنه: أن المقصود منه التنبيه على عظم المعصية، لأنهم لما شاهدوا أن الله تعالى أكرمهم بإنجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المعصية، فلما أقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الإكرام وأذاقهم وبال أمرهم.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية، وذلك لأن صرفهم عن الكفار معصية، فكيف أضافه إلى نفسه؟ أما أصحابنا فهذا الإشكال غير وارد عليهم، لأن مذهبهم أن الخير والشر بإرادة الله وتخليقه، فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف أن الله تعالى رد المسلمين عن الكفار، وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم، وهذا قول جمهور المفسرين. قالت المعتزلة: هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل، أما القرآن فهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ

بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ﴾ [آل عمران: ١٥٥]فأضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان، فكيف يضيفه بعد هذا إلى نفسه؟ وأما المعقول فهو أنه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف، ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه، كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم، ثم عند هذا ذكروا وجوهًا من التأويل: الأول: قال الجبائي: إن الرماة كانوا فريقين، بعضهم فارقوا المكان أولاً لطلب الغنائم، وبعضهم بقوا هناك، ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو، فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلاً، فلهذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع إلى موضع يتحرزون فيه عن العدو، ألا ترى أن النبي ﷺذهب الى الجبل في جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك، فلما كان ذلك الانصراف جائزًا أضافه إلى نفسه بمعنى أنه كان بأمره وإذنه، ثم قال: ﴿ لِيَبۡتَلِيَكُمۡۖ﴾ والمراد أنه تعالى لما صرفهم إلى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين، ولا شك أن الإقدام على الجهاد بعد الانهزام، وبعد أن شاهدوا في تلك المعركة قتل أقربائهم وأحبائهم هو من أعظم أنواع الابتلاء.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين، فلم قال: ﴿ وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾.

قلنا: الآية مشتملة على ذكر من كان معذورًا في الانصراف ومن لم يكن، وهم الذين بدءوا بالهزيمة فمضوا وعصوا فقوله: ﴿ ثُمَّ صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ﴾ راجع الى المعذورين، لأن الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم إلى القسم الذي يليق به، ونظيره قوله تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ٤٠]والمراد الذي قال له: ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ وهو أبو بكر، لأنه كان خائفًا قبل هذا القول، فلما سمع هذا سكن، ثم قال: ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمۡ تَرَوۡهَا﴾ [التوبة: ٤٠]وعنى بذلك الرسول دون أبي بكر، لأنه كان قد جرى ذكرهما جميعًا، فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام.

والوجه الثاني: ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن المراد من قوله: ﴿ ثُمَّ صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ﴾ أنه تعالى أزال ما كان في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم، ثم قال: ﴿ لِيَبۡتَلِيَكُمۡۖ﴾ أي: ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا إلى الله وترجعوا إليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه أمره وملتم فيه إلى الغنيمة، ثم أعلمهم أنه تعالى قد عفا عنهم.

والوجه الثالث: قال الكعبي: ﴿ ثُمَّ صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ﴾ بأن لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ﴿ لِيَبۡتَلِيَكُمۡۖ﴾ بكثرة الإنعام عليكم والتخفيف عنكم، فهذا ما قيل في هذا الموضع، والله أعلم.

ثم قال: ﴿ وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ فظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم. قال القاضي: إن كان ذلك الذنب من الصغائر صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة، وإن كان من باب الكبائر،

فلا بد من إضمار توبتهم لقيام الدلالة على أن صاحب الكبيرة إذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة.

واعلم أن الذنب لا شك أنه كان كبيرة، لأنهم خالفوا صريح نص الرسول، وصارت تلك المخالفة سببًا لانهزام المسلمين، وقتل جمع عظيم من أكابرهم، ومعلوم أن كل ذلك من باب الكبائر وأيضًا: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦] يدل على كونه كبيرة، وقول من قال: إنه خاص في بدر ضعيف، لأن اللفظ عام، ولا تفاوت في المقصود، فكان التخصيص ممتنعًا، ثم إن ظاهر هذه الآية يدل على أنه تعالى عفا عنهم من غير توبة، لأن التوبة غير مذكورة، فصار هذا دليلاً على أنه تعالى قد يعفو عن أصحاب الكبائر، وأما دليل المعتزلة في المنع عن ذلك، فقد تقدم الجواب عنه في سورة البقرة.

ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وهو راجع إلى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى بالنصر أولاً، ثم بالعفو عن المذنبين ثانيًا. وهذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن، لأنا بيّنا أن هذا الذنب كان من الكبائر، ثم إنه تعالى سماهم المؤمنين، فهذا يقتضي أن صاحب الكبيرة مؤمن بخلاف ما تقوله المعتزلة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٥٣﴾﴾

فيه قولان:

أحدهما: أنه متعلق بما قبله، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه: أحدها: كأنه قال: وعفا عنكم إذ تصعدون، لأن عفوه عنهم لا بد وأن يتعلق بأمر اقترفوه، وذلك الأمر هو ما بينه بقوله: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾ والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والأخذ في الوادي كالمنهزمين لا يلوون على أحد، وثانيها: التقدير: ثم صرفكم عنهم إذ تصعدون. وثالثها: التقدير: ليبتليكم إذ تصعدون.

والقول الثاني: أنه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله، والتقدير: اذكر إذ تصعدون.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قرأ الحسن (إذ تصعدون في الجبل)، وقرأ أبي (إذ تصعدون في الوادي) وقرأ أبو حيوة (إذ تَصَعَّدون) بفتح التاء وتشديد العين، من تَصَعَّد في السلم.

المسألة الثانية: الإصعاد: الذهاب في الأرض والإبعاد فيه، يقال: صعد في الجبل، وأصعد

في الأرض، ويقال: أصعدنا من مكة إلى المدينة، قال أبو معاذ النحوي: كل شيء له أسفل وأعلى مثل الوادي والنهر والأزقة، فإنك تقول: صعد فلان يصعد في الوادي إذا أخذ من أسفله إلى أعلاه، وأما ما ارتفع كالسلم فإنه يقال صعدت.

المسألة الثالثة: ولا تلوون على أحد: أي لا تلتفتون إلى أحد من شدة الهرب، وأصله أن المعرج على الشيء يلوي إليه عنقه أو عنان دابته، فإذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه، ثم استعمل اللي في ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات إلى الشيء، يقال: فلان لا يلوي على شيء، أي لا يعطف عليه ولا يبالي به.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ كان يقول: «**إليَّ عِبَادَ اللهِ أنَا رَسُولُ اللهِ، مَنْ كَرَّ فَلَهُ الجَنَّةُ**» فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى نفسه حتى يجتمعوا عنده، ولا يتفرقوا، ويحتمل أن يكون المراد أنه كان يدعوهم إلى المحاربة مع العدو.

ثم قال: ﴿فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ﴾ أي آخركم، يقال: جئت في آخر الناس وأخراهم، كما يقال: في أولهم وأولاهم، ويقال: جاء فلان في أخريات الناس، أي آخرهم، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم، لأن القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه.

ثم قال: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمٍّ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لفظ الثواب لا يستعمل في الأغلب إلا في الخير، ويجوز أيضًا استعماله في الشر، لأنه مأخوذ من قولهم: ثاب إليه عقله، أي رجع إليه، قال تعالى: ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٢٥] والمرأة تسمى ثيبًا لأن الواطىء عائد اليها، وأصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرًا أو شرًّا، إلا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير، فإن حملنا لفظ الثواب ههنا على أصل اللغة استقام الكلام، وإن حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردًا على سبيل التهكم، كما يقال: تحيتك الضرب، وعتابك السيف، أي جعل الغم مكان ما يرجون من الثواب قال تعالى: ﴿فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: ٣٤].

المسألة الثانية: الباء في قوله: ﴿غَمَّۢا بِغَمٍّ﴾ يحتمل أن تكون بمعنى المعاوضة، كما يقال: هذا بهذا أي هذا عوض عن ذاك، ويحتمل أن تكون بمعنى (مع) والتقدير: أثابهم غمًّا مع غم، أما على التقدير الأول ففيه وجوه: الأول: وهو قول الزجاج أنكم لما أذقتم الرسول غمًّا بسبب أن عصيتم أمره، فالله تعالى أذاقكم هذا الغم، وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الأحباب، والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم. الثاني: قال الحسن: يريد غم يوم أحد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين، والمقصود منه أن لا يبقى في قلبكم إلتفات إلى الدنيا، فلا تفرحوا بإقبالها ولا تحزنوا بإدبارها، وهو المعنى بقوله: ﴿لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ﴾ [الحديد: ٢٣] في واقعة أحد ﴿وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحديد: ٢٣] في واقعة بدر، طعن القاضي في هذا الوجه

وقال: إن غمهم يوم أحد إنما كان من جهة استيلاء الكفار، وذلك كفر ومعصية، فكيف يضيفه الله إلى نفسه؟ ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة، وهو أن لا يفرحوا بإقبال الدنيا ولا يحزنوا بإدبارها، فلا يبقى في قلوبهم اشتغال بغير الله. الثالث: يجوز أن يكون الضمير في قوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ﴾ يعود للرسول، والمعنى أن الصحابة لما رأوا أن النبي ﷺ شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه، اغتموا لأجله، والرسول عليه السلام لما رأى أنهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة، وقتل أقاربهم اغتم لأجلهم، فكان المراد من قوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ هو هذا، أما على التقدير الثاني وهو أن تكون الباء في قوله: ﴿غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ بمعنى (مع) أي غمًّا مع غم، أو غمًّا على غم، فهذا جائز لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض، تقول: ما زلت به حتى فعل، وما زلت معه حتى فعل، وتقول: نزلت ببني فلان، وعلى بني فلان.

واعلم أن الغموم هناك كانت كثيرة: فأحدها: غمهم بما نالهم من العدو في الأنفس والأموال. وثانيها: غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك، وثالثها: غمهم بما وصل إلى الرسول من الشجة وكسر الرباعية، ورابعها: ما أرجف به من قتل الرسول ﷺ، وخامسها: بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها، وسادسها: غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم، وذلك لأنهم إذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم إلا بترك الهزيمة والعود إلى المحاربة بعد الانهزام، وذلك من أشق الأشياء، لأن الإنسان بعد صيرورته منهزمًا يصير ضعيف القلب جبانًا، فإذا أمر بالمعاودة، فإن فعل خاف القتل، وإن لم يفعل خاف الكفر أو عقاب الآخرة، وهذا الغم لا شك أنه أعظم الغموم والأحزان، وإذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها:

الوجه الأول: أن الغم الأول ما أصابهم عند الفشل والتنازع، والغم الثاني ما حصل عند الهزيمة.

الوجه الثاني: أن الغم الأول ما حصل بسبب فوت الغنائم، والغم الثاني ما حصل بسبب أن أبا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعًا عظيمًا.

الوجه الثالث: أن الغم الأول ما كان عند توجه أبي سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني هو أن المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من أنهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث أذهلهم عن الغم الأول.

والوجه الرابع: أن الغم الأول ما وصل إليهم بسبب أنفسهم وأموالهم، والغم الثاني ما وصل إليهم بسبب الإرجاف بقتل النبي ﷺ، وفي الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال: وعندنا أن الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ اثنين، وإنما أراد مواصلة الغموم وطولها، أي إن الله عاقبكم بغموم كثيرة، مثل قتل إخوانكم وأقاربكم، ونزول المشركين من فوق الجبل

عليكم بحيث لم تأمنوا أن يهلك أكثركم، ومثل إقدامكم على المعصية، فكأنه تعالى قال: أثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرًا لكم عن الإقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف أمر الله تعالى.

المسألة الثالثة: معنى أن الله أثابهم غمًّا بغم: أنه خلق الغم فيهم، وأما المعتزلة فهذا لا يليق بأصولهم، فذكروا في علة هذه الإضافة وجوهًا: الأول: قال الكعبي: إن المنافقين لما أرجفوا أن محمدًا عليه الصلاة والسلام قد قُتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل، صار كأنه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم، وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم أن ذلك الخبر كذب، فإذا لم يكشفه له سريعًا وتركه يتفكر فيه ثم أعلمه فإنه يقول له: لقد غممتني وأطلت حزني وهو لم يفعل شيئًا من ذلك، بل سكت وكف عن إعلامه، فكذا ههنا. الثاني: أن الغم وإن كان من فعل العبد فسببه فعل الله تعالى، لأن الله طبع العباد طبعًا يغتمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون. الثالث: أنه لا يبعد أن يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح.

ثم قال تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟﴾ وفيه وجهان: الأول: أنها متصلة بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢] كأنه قال: ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا، لأن في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن، والثاني: أن اللام متصلة بقوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمْ﴾ ثم على هذا القول ذكروا وجوهًا:

الأول: قال الزجاج: المعنى أثابكم غم الهزيمة من غمكم النبي ﷺ بسبب مخالفته، ليكون غمكم بأن خالفتموه فقط، لا بأن فاتتكم الغنيمة وأصابتكم الهزيمة، وذلك لأن الغم الحاصل بسبب الإقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا.

الثاني: قال الحسن: جعلكم مغمومين يوم أحد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر، لأجل أن يسهل أمر الدنيا في أعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا بإقبالها، وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله: ﴿غَمًّۢا بِغَمٍّ﴾ للمجازاة، أما إذا قلنا إنها بمعنى (مع) فالمعنى أنكم قلتم لو بقينا في هذا المكان وامتثلنا أمر الرسول لوقعنا في غم فوات الغنيمة، فاعلموا أنكم لما خالفتم أمر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها أعظم من ذلك الغم أضعافًا مضاعفة، والعاقل إذا تعارض عنده الضرران، وجب أن يخص أعظمهما بالدفع، فصارت إثابة الغم على الغم مانعًا لكم من أن تحزنوا بسبب فوات الغنيمة، وزاجرًا لكم عن ذلك، ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل في الدنيا، زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في الغنيمة فقال: ﴿وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي: هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم، قادر على مجازاتها، إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشر، وذلك من أعظم الزواجر للعبد عن الإقدام على المعصية، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾﴾

في كيفية النظم وجهان: الأول: أنه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين، وهذا النصر لا بد وأن يكون مسبوقًا بإزالة الخوف عن المؤمنين، بيّن في هذه الآية أنه تعالى أزال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على أنه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين. الثاني: أنه تعالى بيّن أنه نصر المؤمنين أولاً، فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم، ثم ذكر أنه أزال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقًا في إيمانه مستقرًّا على دينه بحيث غلب النعاس عليه.

واعلم أن الذين كانوا مع الرسول ﷺ يوم أحد فريقان: أحدهما: الذين كانوا جازمين بأن محمدًا عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وكانوا قد سمعوا من النبي ﷺ أن الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الأديان، فكانوا قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدي إلى الاستئصال، فلا جرم كانوا آمنين، وبلغ ذلك الأمن إلى حيث غشيهم النعاس، فإن النوم لا يجيء مع الخوف، فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية، فقال ههنا في قصة أحد في هؤلاء: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾ وقال في قصة بدر: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾ [الأنفال: ١١] ففي قصة أُحد قدم الأمنة على النعاس، وفي قصة بدر قدم النعاس على الأمنة، وأما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه الصلاة والسلام، وما حضروا إلا لطلب الغنيمة، فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم، ثم إنه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين، فقال في صفة المؤمنين: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: (الأمنة) مصدر كالأمن، ومثله من المصادر: العظمة والغلبة، وقال الجبائي: يقال: أمن فلان يأمن أمنًا وأمانًا.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: قرئ (أمنة) بسكون الميم، لأنها المرة من الأمن.

المسألة الثالثة: في قوله تعالى: ﴿نُّعَاسًا﴾ وجهان: أحدهما: أن يكون بدلاً من أمنة،

والثاني: إن يكون مفعولاً، وعلى هذا التقدير ففي قوله: ﴿أَمَنَةً﴾ وجوه: أحدها: أن تكون حالاً منه مقدمة عليه، كقولك: رأيت راكبًا رجلًا، وثانيها: أن يكون مفعولاً له بمعنى نعستم أمنة، وثالثها: أن يكون حالاً من المخاطبين بمعنى ذوي أمنة.

ثم قال تعالى: ﴿يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قد ذكرنا أن هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في إيمانهم قال أبو طلحة: غشينا النعاس ونحن في مصافنا، فكان السيف يسقط من يد أحدنا فيأخذه. ثم يسقط فيأخذه، وعن الزبير قال: كنت مع النبي ﷺ حين اشتد الخوف، فأرسل الله علينا النوم، وإني لأسمع قول معتب بن قشير: والنعاس يغشاني يقول: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا. وقال عبد الرحمن بن عوف: ألقي النوم علينا يوم أُحد، وعن ابن مسعود: النعاس في القتال أمنة، والنعاس في الصلاة من الشيطان، وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا، ولا يكون في الصلاة إلا من غاية البعد عن الله.

واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد: أحدها: أنه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد، فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي ﷺ، ولا شك أن المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا إيمانًا مع إيمانهم، ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بأن الله منجز وعده، وثانيها: أن الأرق والسهر يوجبان الضعف والكلال، والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة، وثالثها: أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل أعزتهم، فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم، ورابعها: أن الأعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم، فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من أدل الدلائل على أن حفظ الله وعصمته معهم، وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى، ومن الناس من قال: ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الأمن، وهذا ضعيف لأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام الدليل المعارض، فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم.

المسألة الثانية: قرأ حمزة والكسائي (تغشى) بالتاء ردًا إلى الأمنة، والباقون بالياء ردًا، إلى النعاس، وهو اختيار أبي حاتم وخلف وأبي عبيد.

واعلم أن الأمنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر، فلا جرم يحسن رد الكناية إلى أيهما شئت، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ۝٤٤ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِى ٱلْبُطُونِ﴾ [الدخان: ٤٣ - ٤٥] وتغلي، إذا عرفت جوازهما فنقول: مما يقوي القراءة بالتاء أن الأصل الأمنة، والنعاس بدل، ورد الكناية إلى الأصل أحسن، وأيضًا الأمنة هي المقصود، وإذا حصلت الأمنة حصل النعاس لأنها سببه، فإن الخائف لا يكاد ينعس، وأما من قرأ بالياء فحجته أن النعاس هو

الغاشي، فإن العرب يقولون غشينا النعاس، وقلما يقولون غشيني من النعاس أمنة، وأيضًا فان النعاس مذكور بالغشيان في قوله: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾ [الأنفال: ١١] وأيضًا: النعاس يلي الفعل، وهو أقرب في اللفظ إلى ذكر الغشيان من الأمنة فالتذكير أولى.

ثم قال تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن أُبي ومعتب بن قشير وأصحابهما، كان همهم خلاص أنفسهم، يقال: همني الشيء أي كان من همي وقصدي، قال أبو مسلم: من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف، قد أهمته نفسه، فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم، وقيل المؤمنون، كان همهم النبي ﷺ وإخوانهم من المؤمنين، والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه: أن الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه، صار غافلاً عما سواه، فلما كان أحب الأشياء إلى الإنسان نفسه، فعند الخوف على النفس يصير ذاهلاً عن كل ما سواها، فهذا هو المراد من قوله: ﴿أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ وذلك لأن أسباب الخوف وهي قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرًا عندهم، لأنهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم، فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم.

المسألة الثانية: (طائفة) رفع بالابتداء وخبره ﴿يَظُنُّونَ﴾ وقيل: خبره ﴿أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ ثم إنه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات.

الصفة الأولى: من صفاتهم قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذا الظن احتمالان: أحدهما: وهو الأظهر: هو أن ذلك الظن أنهم كانوا يقولون في أنفسهم لو كان محمد محقًّا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد، أما على قول أهل السنة والجماعة، فلأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه، فإن النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها، وليس يجب في العقل أن المولى إذا شرف عبده بخلعة أن يشرفه بخلعة أخرى، بل له الأمر والنهي كيف شاء بحكم الإلهية، وأما على قول من يعتبر المصالح في أفعال الله وأحكامه، فلا يبعد أن يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم، بحيث يقهر الكافر المسلم، حكم خفية وألطاف مرعية، فإن الدنيا دار الامتحان والابتلاء، ووجوه المصالح مستورة عن العقول، فربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن، وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين. قال القفال: لو كان كون المؤمن محقًّا يوجب زوال هذه المعاني لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة المحق بالجبر، وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب، بل الإنسان

إنما يعرف كونه محقًّا بما معه من الدلائل والبينات، فأما القهر فقد يكون من المبطل للمحق، ومن المحق للمبطل، وهذه جملة كافية في بيان أنه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على أن صاحبها على الحق. الثاني: أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون إله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات، وينكرون النبوة والبعث، فلا جرم ما وثقوا بقول النبي ﷺ في أن الله يقويهم وينصرهم.

المسألة الثانية: ﴿غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ في حكم المصدر، ومعناه: يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يُظن به (وظن الجاهلية) بدل منه، والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق: أديان كثيرة، وأقبحها مقالات أهل الجاهلية، فذكر أولاً أنهم يظنون بالله غير الظن الحق، ثم بيَّن أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي غير حقة أركها وأكثرها بطلانًا، وهو ظن أهل الجاهلية، كما يقال: فلان دينه ليس بحق، دينه دين الملاحدة.

المسألة الثالثة: في قوله: ﴿ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ قولان: أحدهما: أنه كقولك: حاتم الجود، وعمر العدل، يريد الظن المختص بالملة الجاهلية، والثاني: المراد ظن أهل الجاهلية.

الصفة الثانية: من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾.

واعلم أن قوله: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ حكاية للشبهة التي تمسك أهل النفاق بها، وهو يحتمل وجوهًا: الأول: أن عبد الله بن أُبي لما شاوره النبي ﷺ في هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة، ثم إن الصحابة ألحوا على النبي ﷺ في أن يخرج إليهم، فغضب عبد الله بن أُبي من ذلك، فقال: عصاني وأطاع الولدان، ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أُبي قيل له: قتل بنو الخزرج، فقال: هل لنا من الأمر من شيء، يعني أن محمدًا لم يقبل قولي حين أمرته بأن يسكن في المدينة ولا يخرج منها، ونظيره ما حكاه الله عنهم أنهم قالوا: ﴿لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟﴾[آل عمران: ١٦٨] والمعنى: هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار.

الوجه الثاني في التأويل: أن من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدوه قالوا: عليه الأمر، فقوله: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ أي: هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد، وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الإنكار، وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمدًا ﷺ كان كاذبًا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لأمته، وهذا استفهام على سبيل الانكار. الثالث: أن يكون التقدير: أنطمع أن تكون لنا الغلبة على هؤلاء، والغرض منه تصبير المسلمين في التشديد في الجهاد والحرب مع الكفار، ثم إن الله سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو (كلُّه) برفع اللام، والباقون بالنصب، أما وجه الرفع فهو أن

قوله: ﴿كُلَّهُۥ﴾ مبتدأ وقوله: ﴿لِلَّهِۗ﴾ خبره، ثم صارت هذه الجملة خبرًا لـ(إن)، وأما النصب فلأن لفظة (كل) للتأكيد، فكانت كلفظة أجمع، ولو قيل: إن الأمر أجمع، لم يكن إلا النصب، فكذا إذا قال (كله).

المسألة الثانية: الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا: أنا إذا قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من أفعاله في الإماتة والإحياء، والفقر والإغناء والسراء والضراء، وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح، فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها إلا الله تعالى، فربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة، وربما كانت في تسليط الأحزان والآلام، فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المنافقين قالوا: إن محمدًا لو قبل منا رأينا ونصحنا، لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا الجواب: إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعًا لشبهة المنافقين، فثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا. وأيضًا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلي، وذلك لأن الموجود، إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه إلا عند الانتهاء الى الواجب لذاته، فثبت أن كل ما سوى الله تعالى مستند إلى إيجاده وتكوينه، وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث، أو ممكن دون ممكن، فتدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم، وذلك هو المراد بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للإنصاف.

ثم أنه تعالى قال: ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَۖ﴾.

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍۗ﴾، وهذا الكلام محتمل، فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين، وكان غرضه منه إظهار الشفقة، وأنه متى يكون الفرج؟ ومن أين تحصل النصرة؟ ولعله كان من المنافقين، وإنما قاله طعنًا في نبوة محمد ﷺ وفي الإسلام فبيّن تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني، والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي ﷺ متحرزًا عن مكرهم وكيدهم.

النوع الثالث: من الأشياء التي حكى الله عن المنافقين، قولهم: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا. وفيه إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍۗ﴾ ويمكن أن يجاب عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍۗ﴾ فأجاب عنه بقوله: ﴿ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ واحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم: لو كان لنا من الأمر شيء لما خرجنا من المدينة وما قتلنا ههنا، فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله، وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة

بين أهل السنة وأهل الاعتزال فإن السني يقول: الأمر كله في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر بيد الله، فيقول المعتزلي: ليس الأمر كذلك، فإن الإنسان مختار مستقل بالفعل، إن شاء آمن، وإن شاء كفر، فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها، بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى جوابًا عن الشبهة الأولى.

والوجه الثاني: أن يكون المراد من قوله: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ هو أنه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء، ويكون المراد من قوله: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ هو ما كان يقوله عبد الله بن أبي من أن محمدًا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول من الجواب: قوله: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر، والتدبير لا يقاوم التقدير، فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وأن يقتلوا على جميع التقديرات، لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل، فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلاً؛ وقد بينا أيضًا أنه ممكن فلا بد من انتهائه الى إيجاد الله تعالى، فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا، وكل ذلك محال، ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررنا قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ﴾ وهذه الكلمة تفيد الوجوب، فإن هذه الكلمة في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] تفيد وجوب الفعل، وها هنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل، فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن أيده الله بالتوفيق. ثم نقول للمفسرين: فيه قولان: الأول: لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل إلى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله أنه يوجد، والثاني: كأنه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار إلى مضاجعهم، ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم.

الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة: قوله: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ وذلك لأن القوم زعموا أن الخروج إلى تلك المقاتلة كان مفسدة، ولو كان الأمر اليهم لما خرجوا إليها، فقال تعالى: بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة: أن يتميز الموافق من المنافق، وفي المثل المشهور: لا تكرهوا الفتن فإنها حصاد المنافقين، ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارًا كثيرة.

فإن قيل: لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

قلنا: لما طال الكلام أعاد ذكره، وقيل الابتلاء الأول هزيمة المؤمنين، والثاني سائر الأحوال.

والوجه الثالث في الجواب: قوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ وفيه وجهان: أحدهما: أن هذه

الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات، والثاني: أنها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيآت، وذكر في الابتلاء الصدور، وفي التمحيص القلوب، وفيه بحث ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾.

واعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور، وهي الأسرار والضمائر، وهي ذات الصدور، لأنها حالة فيها مصاحبة لها، وصاحب الشيء ذوه وصاحبته ذاته، وإنما ذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفي عليه ما في الصدور، أو غير ذلك، لأنه عالم بجميع المعلومات وإنما ابتلاهم إما لمحض الإلهية، أو للاستصلاح.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٥٥﴾﴾

واعلم أن المراد: أن القوم الذين تولوا يوم أحد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفت الأخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى، فذكر محمد بن إسحاق أن ثلث الناس كانوا مجروحين، وثلثهم انهزموا، وثلثهم ثبتوا، واختلفوا في المنهزمين، فقيل: إن بعضهم ورد المدينة وأخبر أن النبي ﷺ قتل، وهو سعد بن عثمان، ثم ورد بعده رجال دخلوا على نسائهم، وجعل النساء يقلن: عن رسول الله ﷺ تفرون! وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن: هاك المغزل اغزل به، ومنهم قال: إن المسلمين لم يعدوا الجبل. قال القفال: والذي تدل عليه الأخبار في الجملة أن نفرًا منهم تولوا وأبعدوا، فمنهم من دخل المدينة، ومنهم من ذهب إلى سائر الجوانب، وأما الأكثرون فإنهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك. ومن المنهزمين عمر، إلا أنه لم يكن في أوائل المنهزمين ولم يبعد، بل ثبت على الجبل إلى أن صعد النبي ﷺ، ومنهم أيضًا عثمان انهزم مع رجلين من الأنصار يقال لهما سعد وعقبة، انهزموا حتى بلغوا موضعًا بعيدًا ثم رجعوا بعد ثلاثة أيام، فقال لهم النبي ﷺ **«لَقَدْ ذَهَبْتُمْ فِيهَا عَرِيضَة»** وقالت فاطمة لعلي: ما فعل عثمان؟ فنقصه، فقال النبي ﷺ: **«يا علي أعياني أزواج الأخوات أن يتحابوا»**[١] وأما الذين ثبتوا مع الرسول ﷺ فكانوا أربعة عشر رجلاً، سبعة من المهاجرين، وسبعة من الأنصار، فمن المهاجرين أبو بكر، وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام، ومن الأنصار الخباب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحرث بن الصمة وسهل بن حنيف وأسيد بن حضير وسعد بن

---

(١) لم أجده.

معاذ، وذكر أن ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين: علي وطلحة والزبير، وخمسة من الأنصار: أبو دجانة والحرث بن الصمة وخباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف، ثم لم يقتل منهم أحد. وروى ابن عيينة أنه أصيب مع رسول الله ﷺ نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول: وجهي لوجهك الفداء، ونفسي لنفسك الفداء، وعليك السلام غير مودع (١).

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ هذا خطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم أحد ﴿إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ أي حملهم على الزلة. وأزل واستزل بمعنى واحد، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ [البقرة: ٣٦] وقال ابن قتيبة: استزلهم طلب زلتهم، كما يقال استعجلته أي: طلبت عجلته، واستعملته طلبت عمله.

المسألة الثالثة: قال الكعبي: الآية تدل على أن المعاصي لا تنسب إلى الله، فإنه تعالى نسبها في هذه الآية إلى الشيطان وهو كقوله تعالى عن موسى: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥] وكقول يوسف. ﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ﴾ [يوسف: ١٠٠] وكقول صاحب موسى: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣].

المسألة الرابعة: أنه تعالى لم يبين أن الشيطان في أي شيء استزلهم، وذلك لأن مع العفو لا حاجة إلى تعيين المعصية، لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحولهم عن ذلك الموضع، بأن يكون رغبتهم في الغنيمة، وأن يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الإخلاص، وأي ذلك كان، فقد صح أن الله تعالى عفا عنهم. وروي أن عثمان عوتب في هزيمته يوم أحد، فقال إن ذلك وإن كان خطأ لكن الله عفا عنه، وقرأ هذه الآية.

أما قوله تعالى: ﴿بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟﴾ ففيه وجهان: أحدهما: أن الباء للإلصاق كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنايات، فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه، الأول: قال الزجاج: إنهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا، وإنما ذكرهم الشيطان ذنوبًا كانت لهم، فكرهوا لقاء الله إلا على حال يرضونها، وإلا بعد الاخلاص في التوبة، فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه. الثاني: أنهم لما أذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان أزلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية وأوقعهم في الهزيمة، لأن الذنب يجر إلى الذنب،

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٢٦١)، حديث رقم (١٣٧٧١)، والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ٢٧٩)، حديث رقم (٨٠٢)، والحميدي في (مسنده) (٢/ ٥٠٦)، حديث رقم (١٢٠٢)، جميعًا من طريق سفيان بن عيينة عن علي بن جدعان عن أنس... به، وفي إسناده ابن جدعان وهو ضعيف، ورواه ابن المبارك في (الجهاد) (١/ ٧٦)، حديث رقم (٨٩)، عن سفيان بن عيينة قال: من أصيب مع رسول الله ﷺ يوم أحد نحو من ثلاثين... الحديث. وهذا إسناد معضل.

كما أن الطاعة تجر إلى الطاعة. ويكون لطفًا فيها. الثالث: لما أذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا في ذلك الذنب.

والوجه الثاني: أن يكون المعنى: استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا، لا في كل ما كسبوا، والمراد منه بيان أنهم ما كفروا وما تركوا دينهم، بل هذه زلة وقعت لهم في بعض أعمالهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾.

واعلم أن هذه الآية دلت على أن تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر، فإن العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ثم قالت المعتزلة: ذلك الذنب إن كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة، وإن كان من الكبائر لم يجز إلا مع التوبة، فههنا لا بد من تقدم التوبة منهم، وإن كان ذلك غير مذكور في الآية، قال القاضي: والأقرب أن ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان: الأول: أنه لا يكاد في الكبائر يقال إنها زلة، إنما يقال ذلك في الصغائر. الثاني: أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق إلى ثباتهم في ذلك المكان حاجة، فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة، ومثل هذا لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن للاجتهاد في مثله مدخلاً، وأما على قول أصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز، فلا حاجة إلى هذه التكلفات.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ أي غفور لمن تاب وأناب، حليم لا يعجل بالعقوبة. وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ذلك الذنب كان من الكبائر، لأنه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة أن يعفو عنه، ولو كان العفو عنه واجبًا لما حسن التمدح به، لأن من يظلم إنسانًا فإنه لا يحسن أن يتمدح بأنه عفا عنه وغفر له، فلما ذكر هذا التمدح علمنا أن ذلك الذنب كان من الكبائر، ولما عفا عنه علمنا أن العفو عن الكبائر واقع، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾

اعلم أن المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم: لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، ثم إنه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم، ذكر في هذه الآية ما يدل على النهي عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج إلى الجهاد: لو لم تخرجوا لما

متم وما قتلتم فإن الله هو المحيي والمميت، فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد، ومن قدر له الموت لم يبق وإن لم يجاهد، وهو المراد من قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۗ﴾ وأيضًا الذي قتل في الجهاد، لو أنه ما خرج إلى الجهاد لكان يموت لا محالة، فإذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم، كان ذلك خيرًا له من أن يموت من غير فائدة، وهو المراد من قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوۡ مُتُّمۡ لَمَغۡفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحۡمَةٌ خَيۡرٌ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾ فهذا هو المقصود من الكلام.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في المراد بقوله: ﴿كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ فقال بعضهم: هو على إطلاقه، فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقًا أو لم يكن، وقال آخرون: إنه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم، وقال آخرون: هذا مختص بعبد الله بن أبي بن سلول، ومعتب بن قشير، وسائر أصحابه، وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الإيمان ليس عبارة عن الإقرار باللسان، كما تقول الكرامية إذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنًا، ولو كان مؤمنًا لما سماه الله كافرًا.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ﴾ أي لأجل إخراجهم كقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوۡ كَانَ خَيۡرٗا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيۡهِۚ﴾ [الأحقاف: ١١] وأقول: تقرير هذا الوجه أنهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فهذا يدل على أن أولئك الإخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول، فوجب أن يكون المراد من قوله: ﴿وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ﴾ هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم.

المسألة الثالثة: قوله: (إِخۡوَٰنِهِم) يحتمل أن يكون المراد منه الإخوة في النسب وإن كانوا مسلمين، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗاۚ﴾ [الأعراف: ٦٥] ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗاۚ﴾ [الأعراف: ٧٣] فإن الأخوّة في هذه الآيات أخوة النسب لا أخوّة الدين، فلعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام، ويحتمل أن يكون المراد من هذه الأخوة المشاكلة في الدين، واتفق الى أن صار بعض المنافقين مقتولاً في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك.

المسألة الرابعة: المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد، وهو المراد بقوله: ﴿إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ والخارج إلى الغزو، وهو المراد بقوله: ﴿أَوۡ كَانُواْ غُزّٗى﴾ إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما نالهم بسبب السفر والغزو، وجعلوا ذلك سببًا لتنفير الناس عن الجهاد، وذلك لأن في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل، فإذا قيل للمرء: إن تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش، وإن تقحمت أحدهما وصلت إلى الموت أو القتل، فالغالب أنه ينفر طبعه

عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت، وكان ذلك من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد.

فإن قيل: فلماذا ذكر بعض الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه؟

قلنا: لأن الضرب في الأرض يراد به الإبعاد في السفر، لا ما يقرب منه، وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه، إذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وإن كان غازيًا، فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض.

المسألة الخامسة: في الآية إشكال وهو أن قوله: ﴿وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ﴾ يدل على الماضي، وقوله: ﴿إِذَا ضَرَبُواْ﴾ يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما؟ بل لو قال: وقالوا لإخوانهم إذ ضربوا في الأرض، أي حين ضربوا لم يكن فيه إشكال.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن قوله: (قَالُوا) تقديره: يقولون فكأنه قيل: لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لإخوانهم كذا وكذا، وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين: أحدهما: أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] وقال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: ٣٠] فهنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي، دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ الغاية، وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع.

الفائدة الثانية: إنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس المقصود الإخبار عن صدور هذا الكلام، بل المقصود الإخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة، فهذا هو الجواب المعتمد عندي، والله أعلم.

الوجه الثاني في الجواب: أن الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية، والمعنى أن إخوانهم اذا ضربوا في الأرض، فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فمن أخبر عنهم بعد ذلك لا بد وأن يقول: قالوا، فهذا هو المراد بقولنا: خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية.

الوجه الثالث: قال قطرب: كلمة (إذ) وإذا، يجوز إقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى، وأقول: هذا الذي قاله قطرب كلام حسن، وذلك لأنا إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول، فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى، أقصى ما في الباب أن يقال (إذ) حقيقة في المستقبل، ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة (إذ) من المشابهة الشديدة؟ وكثيرًا أرى النحويين يتحيرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلاً على صحته، فلأن يجعلوا ورود

القرآن به دليلاً على صحته كان أولى.

المسألة السادسة: ﴿غُزًّى﴾ جمع غاز، كالقول والركع والسجد، جمع قائل وراكع وساجد، ومثله من الناقص (عُفًّا) ويجوز أيضًا: غزاة، مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي، ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو، والمغزى المقصد.

المسألة السابعة: قال الواحدي: في الآية محذوف يدل عليه الكلام، والتقدير: إذا ضربوا في الأرض فماتوا أو كانوا غزاة فقتلوا، لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فقوله: ﴿مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟﴾ يدل على موتهم وقتلهم.

ثم قال تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ وفيه وجهان: الأول: أن التقدير أنهم قالوا ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم، مثل ما يقال: ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[القصص: ٨] إذا عرفت هذا فنقول: ذكروا في بيان أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوهًا:

الأول: أن أقارب ذلك المقتول إذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلوبهم، لأن أحدهم يعتقد أنه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي، فذلك الشخص إنما مات أو قتل بسبب أن هذا الإنسان قصر في منعه، فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب إلى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله، ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك أنه تزداد حسرته وتلهفه، أما المسلم المعتقد في أن الحياة والموت لا يكون إلا بتقدير الله وقضائه، لم يحصل ألبتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة، فثبت أن تلك الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم إلا زيادة الحسرة.

الوجه الثاني: ان المنافقين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى إخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه، فإذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو، ووصلوا بسببه إلى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الأعداء. والفوز بالأماني، بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة.

الوجه الثالث: أن هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين إذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات وإعلاء الدرجات، وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب.

والوجه الرابع: أن المنافقين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولاً لها، فرحوا بذلك، من حيث أنه راج كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة، فالله تعالى يقول: إنه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم إذا علموا أنهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة.

الوجه الخامس: أن جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر، وهو المراد بالحسرة، كقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[الأنعام: ١٢٥].

الوجه السادس: أنهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا إليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم.

والقول الثاني في تفسير الآية: أن اللام في قوله: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ﴾ متعلقة بما دل عليه النهي، والتقدير: لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم، لأن مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغيظهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ وفيه وجهان: الأول: أن المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة، وتقريره أن المحيي والمميت هو الله، ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت، وأن علم الله لا يتغير، وأن حكمه لا ينقلب، وأن قضاءه لا يتبدل، فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت؟

فإن قيل: إن كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدًا في الحذر عن القتل والموت، فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيدًا في الاحتراز عن عقاب الآخرة، وهذا يمنع من لزوم التكليف، والمقصود من هذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف، وإذا كان الجواب يفضي بالآخرة إلى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلاً.

الجواب: أن حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة، بل عندنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

والوجه الثاني: في تأويل الآية: أنه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين، قال: ﴿وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ يريد: يحيي قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان، ويميت قلوب أعدائه من المنافقين.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين.

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (يعملون) كناية عن الغائبين، والتقدير ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقًا لما قبله في قوله: ﴿لَا تَكُونُوا كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ولما بعده في قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾.

واعلم أن هذا هو الجواب الثاني عن شبهة المنافقين، وتقريره أن هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للإنسان من أن يقتل أو يموت، فإذا وقع هذا الموت أو القتل في سبيل الله وفي طلب

رضوانه، فهو خير من أن يجعل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت ألبتة، وهذا جواب في غاية الحسن والقوة، وذلك لأن الإنسان إذا توجه الى الجهاد أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة، فإذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل إلى المحبوب، وإذا جلس في بيته خائفًا من الموت حريصًا على جمع الدنيا، فإذا مات فكأنه حجب عن المعشوق وألقي في دار الغربة، ولا شك في كمال سعادة الأول، وكمال شقاوة الثاني.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وحمزة والكسائي (مِتُّمْ) بكسر الميم، والباقون بضم الميم، والأولون أخذوه من: مات يمات مت، مثل هاب يهاب هبت، وخاف يخاف خفت، وروى المبرد هذه اللغة فإن صح فقد صحت هذه القراءة، وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من مات يموت مت، مثل: قال يقول قلت.

المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله: اللام في قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ﴾ لام القسم، بتقدير الله لئن قتلتم في سبيل الله، واللام في قوله: ﴿لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ﴾ جواب القسم، ودال على أن ما هو داخل عليه جزاء، والأصوب عندي أن يقال: هذه اللام للتأكيد، فيكون المعنى إن وجب أن تموتوا وتقتلوا في سفركم وغزوكم، فكذلك يجب أن تفوزوا بالمغفرة أيضًا، فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل: إن الموت والقتل غير لازم الحصول، ثم بتقدير أن يكون لازمًا فإنه يستعقب لزوم المغفرة، فكيف يليق بالعاقل أن يحترز عنه؟

المسألة الثالثة: قرأ حفص عن عاصم ﴿يَجْمَعُونَ﴾ بالياء على سبيل الغيبة، والباقون بالتاء على وجه الخطاب، أما وجه الغيبة فالمعنى أن مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفاني، وأما وجه الخطاب فالمعنى أنه تعالى كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التي تجمعونها في الدنيا.

المسألة الرابعة: إنما قلنا: إن رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه: أحدها: أن من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال، ولعله لا ينتفع به غدًا لأنه يموت قبل الغد وأما طلب الرحمة والمغفرة فإنه لا بد وأن ينتفع به لأن الله لا يخلف وعده، وقد قال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وثانيها: هب أنه بقي إلى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى إلى الغد، فكم من إنسان أصبح أميرًا وأمسى أسيرًا، وخيرات الآخرة لا تزول لقوله: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٤٦] ولقوله: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦] وثالثها: بتقدير أن يبقى إلى الغد ويبقى المال إلى الغد، لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض وألم وغيرهما، ومنافع الآخرة ليست كذلك. ورابعها: بتقدير أنه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال، ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار، وذلك مما لا يخفى، وأما منافع الآخرة فليست كذلك. وخامسها: هب أن تلك المنافع تحصل

في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر، بل تنقطع وتفنى، وكلما كانت اللذة أقوى وأكمل، كان التأسف والتحسر عند فواتها أشد وأعظم، ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال. وسادسها: أن منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية، والحسية خسيسة، والعقلية شريفة، أترى أن انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند إشراقها بالأنوار الإلهية، فهذه المعاقد الستة تنبهك على ما لانهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾.

فإن قيل: كيف تكون المغفرة موصوفة بأنها خير مما تجمعون، ولا خير فيما تجمعون أصلاً؟

قلنا: إن الذي تجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرًا، وأيضًا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم أن تلك الأموال خيرات، فقيل: المغفرة خير من هذه الأشياء التي تظنونها خيرات.

ثم قال: ﴿وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾.

واعلم أنه سبحانه وتعالى رغب المجاهدين في الآية الأولى بالحشر إلى مغفرة الله، وفي هذه الآية زاد في إعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر إلى الله، يروى أن عيسى ابن مريم صلوات الله عليه وسلامه مر بأقوام نحفت أبدانهم واصفرت وجوههم، ورأى عليهم آثار العبادة، فقال ماذا تطلبون؟ فقالوا: نخشى عذاب الله، فقال: هو أكرم من أن لا يخلصكم من عذابه، ثم مر بأقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم، فقالوا: نطلب الجنة والرحمة، فقال: هو أكرم من أن يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى آثار العبودية عليهم أكثر، فسألهم فقالوا: نعبده لأنه إلهنا، ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة، فقال: أنتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون، فانظر في ترتيب هذه الآيات فإنه قال في الآية الأولى: ﴿ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ وهو إشارة إلى من يعبده خوفًا من عقابه، ثم قال ﴿ وَرَحْمَةٌ﴾ وهو إشارة الى من يعبده لطلب ثوابه، ثم قال في خاتمة الآية: ﴿ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ وهو إشارة إلى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية، وهذا أعلى المقامات وأبعد النهايات في العبودية في علو الدرجة، ألا ترى أنه لما شرف الملائكة قال: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقال للمقربين من أهل الثواب: ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥] فبين أن هؤلاء الذين بذلوا أنفسهم وأبدانهم في طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم إليه، واستئناسهم بكرمه، وتمتعهم بشروق نور ربوبيته، وهذا مقام فيه إطناب، والمستبصر يرشده القدر الذي أوردناه.

ولنرجع إلى التفسير: كأنه قيل إن تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم أيامًا قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة، ثم تتركونها لا محالة، فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم، أما لو أعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها، وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم إلى الله، ووقوفكم على عتبة رحمة الله، وتلذذكم بذكر الله، فشتان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين.

واعلم أن في قوله: ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ دقائق:

أحدها: أنه لم يقل: تحشرون إلى الله بل قال: ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾، وهذا يفيد الحصر، معناه إلى الله يحشر العالمون لا إلى غيره، وهذا يدل على أنه لا حاكم في ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع إلا هو، قال تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] وقال تعالى: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩].

وثانيها: أنه ذكر من أسماء الله هذا الاسم، وهذا الاسم أعظم الأسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر، فهو لدلالته على كمال الرحمة أعظم أنواع الوعد، ولدلالته على كمال القهر أشد أنواع الوعيد.

وثالثها: إدخال لام التأكيد في اسم الله حيث قال: ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ﴾ وهذا ينبهك على أن الإلهية تقتضي هذا الحشر والنشر، كما قال: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥].

ورابعها: أن قوله: ﴿تُحْشَرُونَ﴾ فعل ما لم يسم فاعله، مع أن فاعل ذلك الحشر هو الله، وإنما لم يقع التصريح به لأنه تعالى هو العظيم الكبير الذي، شهدت العقول بأنه هو الله الذي يبدئ ويعيد، ومنه الإنشاء والإعادة، فترك التصريح في مثل هذا الموضع أدل على العظمة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤].

وخامسها: أنه أضاف حشرهم إلى غيرهم، وذلك ينبه العقل على أن جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة، فهم سواء كانوا أحياء أم أمواتًا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الإلهية.

وسادسها: أن قوله: ﴿تُحْشَرُونَ﴾ خطاب مع الكل، فهو يدل على أن جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل، فيجتمع المظلوم مع الظالم، والمقتول مع القاتل، والحق سبحانه وتعالى يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور، كما قال: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] فمن تأمل في قوله تعالى: ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ وساعده التوفيق علم أن هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الأسرار المودعة في هذه الآية، وتمسك القاضي بهذه الآية على أن المقتول ليس بميت، قال: لأن قوله: ﴿وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ﴾ يقتضي عطف المقتول على الميت، وعطف الشيء على نفسه ممتنع.

قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾

واعلم أن القوم لما انهزموا عن النبي ﷺ يوم أُحد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول ﷺ بالتغليظ والتشديد، وإنما خاطبهم بالكلام اللين، ثم إنه سبحانه وتعالى لما أرشدهم في الآيات المتقدمة

إلى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم، وكان من جملة ذلك أن عفا عنهم، زاد في الفضل والاحسان بأن مدح الرسول ﷺ على عفوه عنهم، وتركه التغليظ عليهم فقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ ومن أنصف علم أن هذا ترتيب حسن في الكلام.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن لينه ﷺ مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥] وقال: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وقال عليه الصلاة والسلام: «**لاَ حِلْمَ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ حِلْمِ إِمَامٍ وَرِفْقِهِ، وَلاَ جَهْلَ أَبْغَضُ إِلَى اللَّهِ مِنْ جَهْلِ إِمَامٍ وخرقه**»[(١)] فلما كان عليه الصلاة والسلام إمام العالمين، وجب أن يكون أكثرهم حلمًا وأحسنهم خلقًا. وروي أن امرأة عثمان دخلت عليه ﷺ، وكان النبي وعلي يغسلان السلاح، فقالت: ما فعل ابن عفان؟ أما والله لا تجدونه إمام القوم، فقال لها علي: ألا إن عثمان فضح الزمان اليوم، فقال عليه الصلاة والسلام «مَهْ»[(٢)] وروي أنه قال حيئنذ: أعياني أزواج الأخوات أن يتحابوا، ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه ما زاد على أن قال: «**لَقَدْ ذَهَبْتُمْ فِيهَا عَرِيضَةً**»[(٣)] وروي عن بعض الصحابة أنه قال: لقد أحسن الله إلينا كل الإحسان، كنا مشركين، فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة، وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا، فما كنا ندخل في الإسلام، ولكنه دعانا إلى كلمة واحدة، فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الإيمان، قبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق إلى أن تم الدين وكملت الشريعة. وروي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا**»[(٤)] واعلم

---

(١) **إسناده ضعيف موقوف:** أخرجه وكيع في (الزهد) (١/ ٤٧٥)، حديث رقم (٤١٢) من طريق عمرو بن مرة عن ابن سابط قال: قال عمر بن الخطاب... فذكره موقوفًا، وهناد في (الزهد) (٢/ ٦٠٢)، حديث رقم (١٢٧٩) من طريق عبد الرحمن بن إسحاق عن عبد الله القرشي عن عبد الله بن حكيم قال: قال عمر... فذكره، والطبري في (التاريخ) (٢/ ٤١٨) من طريق إسماعيل بن أبي خالد عن سلمة بن كهيل قال: قال عمر... به، وفي إسناده وكيع عن عبد الرحمن بن سابط لم يدرك عمر بن الخطاب، وفي إسناد هناد عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف وأما إسناد الطبري فإسناده مرسلاً إن لم يكن معضلاً، هذا إسناد الموقوف ضعيف ولم أجده مرفوعًا.

(٢) ذكر نحوها ابن المديني في المجموع المغيث: (١/ ٧٠٨)، وابن الأثير في النهاية: (٣/ ١٦٧)، والنكارة ظاهرة عليها، بل كان عثمان وعلي رضي الله عنهما من المتحابين المتصافين في الله سبحانه وتعالى.

(٣) أخرجه الطبري في (تفسيره) (٤/ ١٤٥) من طريق سلمة عن ابن إسحاق قال... فذكره، وفي إسناده إرسال ابن إسحاق مع أنه مدلس.

(٤) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستطابة) (١/ ٦٠/ ٢٢٤) مختصرًا من طريق سهل عن القعقاع... به، وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة) (١/ ٩)، حديث رقم (٨)، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (النهي عن الاستطابة بالروث) (١/ ٤١)، حديث رقم (٤٠) من

أن سر الأمر في حسن الخلق أمران: اعتبار حال القائل، واعتبار حال الفاعل، أما اعتبار حال القائل فلأن جواهر النفوس مختلفة بالماهية، كما قال عليه الصلاة والسلام: «**الأَرْواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ**»[١] وقال: «**النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ**»[٢] وكما أنها في جانب النقصان تنتهي إلى غاية البلادة والمهانة والنذالة، واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات، فكذلك في جانب الكمال قد تنتهي إلى غاية القوة والجلالة، أما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] وقوله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣] وأما في القوة العملية، فكما وصفه الله بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] كأنها من جنس أرواح الملائكة، فلا تنقاد للشهوة ولا تميل لدواعي الغضب، ولا تتأثر من حب المال والجاه، فإن من تأثر عن شيء كان المتأثر أضعف من المؤثر، فالنفس إذا مالت إلى هذه المحسوسات كانت روحانياتها أضعف من الجسمانيات، وإذا لم تمل إليها ولم تلتفت إليها كانت روحانياتها مستعلية على الجسمانيات، وهذه الخواص نظرية، وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال. وأما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ عَرَفَ يُسْرَ اللَّهِ في القَدَر هَانَتْ عليهِ المَصَائِبُ**» فإنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر، فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يغضب، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به، لأنه مطلع على الروحانيات التي هي أشرف من هذه الجسمانيات، فلا ينازع أحدًا من هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها، ولا يغضب على أحد بسبب فوت شيء من مطالبها، ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق، طيب العشرة مع الخلق، ولما كان صلوات الله وسلامه عليه أكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق، لا جرم كان أكمل الخلق في حسن الخلق.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾

طريق يحيى بن سعيد عن محمد بن عجلان... به، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة) (١/ ٤١٤)، حديث رقم (٣١٣) من طريق سفيان بن عيينة عن ابن عجلان... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٤٧/ ٢٥٠) من طريق ابن عجلان... به، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستنجاء بالأحجار) (١/ ١٨٢)، حديث رقم (٦٧٤) من طريق ابن عجلان... به، وابن خزيمة في (صحيحه) من كتاب (الوضوء)، باب: (النهي عن الاستطابة بدون ثلاثة أحجار) (١/ ٤٣/ ٤٤)، حديث رقم (٨٠)، جميعًا من طريق ابن عجلان... به، كلاهما (سهيل ومحمد بن عجلان) عن القعقاع... به.

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الأنبياء)، باب: (الأرواح جنود مجندة) (٦/ ٤٢٦)، حديث رقم (٣٣٣٦)، والبخاري في كتاب (الأدب المفرد) (٢/ ٣٤٤)، حديث رقم (٩٠٠)، ومسلم في كتاب (البر والصلة)، باب: (الأرواح جنود مجندة) (٤/ ٢٠٣١)، حديث رقم (١٥٩)، وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في كراهية المراء) (٤/ ٢٠٦٣)، حديث رقم (٤٨٣٤)، جميعًا من طريق سهيل... به.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٣١/ ٢٦٣٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٥٣٩)، حديث رقم (١٠٩٦٩)، كلاهما من طريق جعفر بن برقان حدثنا يزيد عن أبي هريرة... به.

وجه الاستدلال أنه تعالى بين أن حسن خلقه مع الخلق، إنما كان بسبب رحمة الله تعالى، فنقول: رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين، فكل ما فعله مع محمد عليه الصلاة والسلام من الهداية والدعوة والبيان والإرشاد، فقد فعل مثل ذلك مع إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وأبي لهب، فإذا كان على هذا القول كل ما فعله الله تعالى مع المكلفين في هذا الباب مشتركًا فيه بين أصفى الأصفياء، وبين أشقى الأشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادًا من رحمة الله، فكان على هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله باطلاً، ولما كان هذا باطلاً علمنا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وبقدره، والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الألطاف وهذا في غاية البعد، لأن كل ما كان ممكنًا من الألطاف، فقد فعله في حق المكلفين، والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الألطاف، فذاك في الحقيقة إنما اكتسبه من نفسه لا من الله، لأنه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف، ووجب إيصاله إليه، ومتى لم يفعل امتنع إيصاله، فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله.

المسألة الثالثة: ذهب الأكثرون إلى أن (ما) في قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ صلة زائدة ومثله في القرآن كثير، كقوله: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾ [المؤمنون: ٤٠] و ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ﴾ [ص: ١١] ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾ [النساء: ١٥٥، المائدة: ١٣] ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ﴾ [نوح: ٢٥] قالوا: والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد على ما يستغنى عنه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾ [يوسف: ٩٦] أراد فلما جاء، فأكد بأن، وقال المحققون: دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز، وهاهنا يجوز أن تكون (ما) استفهامًا للتعجب تقديره: فبأي رحمة من الله لنت لهم، وذلك لأن جنايتهم لما كانت عظيمة ثم إنه ما أظهر ألبتة، تغليظًا في القول، ولا خشونة في الكلام، علموا أن هذا لا يتأتى الا بتأييد رباني وتسديد إلهي، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد، فقيل: فبأي رحمة من الله لنت لهم، وهذا هو الأصوب عندي.

المسألة الرابعة: اعلم أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيمًا بالأمة، فإذا تأملت حقيقة هذه الآية عرفت دلالتها على أنه لا رحمة إلا لله سبحانه، والذي يقرر ذلك وجوه: أحدها: أنه لولا أن الله ألقى في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئًا من ذلك، وإذا ألقى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الأفعال لا محالة، وعلى هذا التقدير فلا رحمة إلا لله: وثانيها: أن كل رحيم سوى الله تعالى فإنه يستفيد برحمته عوضًا، إما هربًا من العقاب، أو طلبًا للثواب، أو طلبًا للذكر الجميل، فإذا فرضنا صورة خالية عن هذه الأمور كان السبب هو الرقة الجنسية، فإن من رأى حيوانًا في الألم رق قلبه، وتألم بسبب مشاهدته إياه في الألم، فيخلصه عن ذلك الألم دفعًا لتلك الرقة عن قلبه، فلو لم يوجد شيء من هذه الأعراض لم يرحم ألبتة، أما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا

لغرض من الأغراض، فلا رحمة إلا لله، وثالثها: أن كل من رحم غيره فإنه إنما يرحمه بأن يعطيه مالاً، أو يبعد عنه سببًا من أسباب المكروه والبلاء، إلا أن المرحوم لا ينتفع بذلك المال إلا مع سلامة الأعضاء، وهي ليست إلا من الله تعالى، فلا رحمة في الحقيقة إلا لله، وأما في الظاهر فكل من أعانه الله على الرحمة سمي رحيمًا، قال عليه السلام: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ» [(١)] وقال في صفة محمد عليه السلام: ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾.

واعلم أن كمال رحمة الله في حق محمد ﷺ أنه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة.

وفيه مسائل.

المسألة الأولى: قال الواحدي: رحمه الله تعالى: الفظ، الغليظ الجانب السيئ الخلق، يقال: فظظت تفظ فظاظة فأنت فظ، وأصله فظظ، كقوله: حذر من حذرت، وفرق من فرقت، إلا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحن رجل صب، وأصله صبب، وأما (الفض) بالضاد فهو تفريق الشيء، وانفض القوم تفرقوا، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١] ومنه: فضضت الكتاب، ومنه يقال: لا يفضض الله فاك.

فإن قيل: ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب؟

قلنا: الفظ الذي يكون سيئ الخلق، وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء، فقد لا يكون الانسان سيئ الخلق ولا يؤذي أحدًا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم، فظهر الفرق من هذا الوجه.

المسألة الثانية: أن المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله إلى الخلق، وهذا المقصود لا يتم إلا إذا مالت قلوبهم إليه وسكنت نفوسهم لديه، وهذا المقصود لا يتم إلا إذا كان رحيمًا كريمًا، يتجاوز عن ذنبهم، ويعفو عن إساءتهم، ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة، فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق، وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير غليظ القلب، بل يكون كثير الميل إلى إعانة الضعفاء، كثير القيام بإعانة الفقراء، كثير التجاوز عن سيآتهم، كثير الصفح عن زلاتهم، فلهذا المعنى قال: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة. وحمل

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في الرحمة) (٤/ ٢١٠٤/ ٢١٠٥)، حديث رقم (٤٩٤١)، والترمذي في كتاب (البر والصلة)، باب: (ما جاء في رحمة المسلمين) (٤/ ٢٨٥)، حديث رقم (١٩٢٤).

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والإمام أحمد في (مسنده) (٢/ ١٦٠)، حديث رقم (١٦٩٤)، أحمد شاكر، والحميدي في (مسنده) (٢/ ٢٦٩)، حديث رقم (٥٩١)، جميعًا من طريق سفيان... به.

القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة أُحد قال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ يوم أُحد حين عادوا إليك بعد الانهزام ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ﴾ وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك، هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام، فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم.

المسألة الثالثة: اللين والرفق إنما يجوز إذا لم يفض إلى إهمال حق من حقوق الله، فأما إذا أدى إلى ذلك لم يجز، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] وقال للمؤمنين في إقامة حد الزنا: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢].

وههنا دقيقة أخرى: وهي أنه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية، وأمره بالغلظة في قوله: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين، وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين، فهو كقوله: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] وقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] وتحقيق القول فيه أن طرفي الإفراط والتفريط مذمومان، والفضيلة في الوسط، فورود الأمر بالتغليظ تارة، وأخرى بالنهي عنه، إنما كان لأجل أن يتباعد عن الإفراط والتفريط، فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم، فلهذا السر مدح الله الوسط فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ثم قال تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ واعلم أنه تعالى أمره في هذه الآية بثلاثة أشياء: أولها: بالعفو عنهم.

وفيه مسائل.

المسألة الأولى: أن كمال حال العبد ليس إلا في أن يتخلق بأخلاق الله تعالى، قال عليه السلام: «**تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ**»[1] ثم إنه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة أمر الرسول أيضًا أن يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه السلام فضيلة التخلق بأخلاق الله.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ﴾ فيما يتعلق بحقك ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فيما يتعلق بحق الله تعالى.

المسألة الثالثة: ظاهر الأمر للوجوب، والفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ﴾ يدل على التعقيب، فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال، وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم، ثم أوجب على رسوله أن يعفو في الحال عنهم.

واعلم أن قوله: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ﴾ إيجاب للعفو على الرسول عليه السلام، ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجبه عليهم، بل ندبهم إليه فقال تعالى: ﴿وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤] ليعلم أن حسنات الأبرار سيآت المقربين. وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾.

---

(١) أورده الألباني في (الضعيفة) (٦/ ٣٢٣)، حديث رقم (٢٨٢٢)، وقال: لا أصل له.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في هذه الآية دلالة قوية على أنه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر، وذلك لأن الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ﴾ إلى قوله: ﴿فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ١٦] فثبت أن انهزام أهل أُحد كان من الكبائر، ثم إنه تعالى نص في الآية المتقدمة على أنه عفا عنهم وأمر رسوله ﷺ في هذه الآية بالعفو عنهم، ثم أمره بالاستغفار لهم، وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أمر له بالاستغفار لأصحاب الكبائر، وإذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه إليه، لأن ذلك لا يليق بالكريم، فدلت هذه الآية على أنه تعالى يشفع محمدًا ﷺ في الدنيا في حق أصحاب الكبائر، فبأن يشفعه في حقهم في القيامة كان أولى.

المسألة الثالثة: أنه سبحانه وتعالى عفا عنهم أولاً بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٥] ثم أمر محمدًا ﷺ في هذه الآية بالاستغفار لهم ولأجلهم، كأنه قيل له: يا محمد استغفر لهم فإني قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم، واعف عنهم فإني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم، وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الأمة، وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يقال: شاورهم مشاورة وشوارًا ومشورة، والقوم شورى، وهي مصدر سمي القوم بها كقوله: ﴿وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٤٧] قيل: المشاورة مأخوذة من قولهم: شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته، وقيل مأخوذة من قولهم: شرت الدابة شورًا إذا عرضتها، والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارًا، كأنه بالعرض يعلم خيره وشره، فكذلك بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها.

المسألة الثانية: الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه: الأول: أن مشاورة الرسول ﷺ إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم، وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته، ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك إهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة. الثاني: أنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فإنه عليه السلام قال: «**أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم**» ولهذا السبب قال عليه السلام: «**مَا تَشَاوَرَ قَوْمٌ قَطُّ إلاَّ هُدُوا لأرشد أمرهم**» الثالث: قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته. الرابع: أنه عليه السلام شاورهم في واقعة أُحد فأشاروا عليه بالخروج، وكان ميله إلى أن يخرج، فلما خرج وقع ما وقع، فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر. فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة

بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة. الخامس: وشاورهم في الأمر، لا لتستفيد منهم رأيًا وعلمًا، لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم. السادس: وشاورهم في الأمر لا لأنك محتاج إليهم، ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح في تلك الواقعة، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله، وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات. وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد. السابع: لما أمر الله محمدًا عليه السلام بمشاورتهم دلَّ ذلك على أن لهم عند الله قدرًا وقيمة، فهذا يفيد أن لهم قدرًا عند الله وقدرًا عند الرسول وقدرًا عند الخلق. الثامن: الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه والمقربين عنده، فهؤلاء لما أذنبوا عفا الله عنهم، فربما خطر ببالهم أن الله تعالى وإن عفا عنا بفضله إلا أنه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة، فبين الله تعالى أن تلك الدرجة ما انتقصت بعد التوبة، بل أنا أزيد فيها، وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولي بمشاورتكم، وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم، لتعلموا أنكم الآن أعظم حالاً مما كنتم قبل ذلك، والسبب فيه أنكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على أعمالكم وطاعتكم، والآن تعولون على فضلي وعفوي، فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك، لتعلموا أن عفوي أعظم من عملكم وكرمي أكثر من طاعتكم. والوجوه الثلاثة الأول مذكورة، والبقية مما خطر ببالي عند هذا الموضع، والله أعلم بمراده وأسرار كتابه.

المسألة الثالثة: اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة، لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس، فأما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة فيه في جميع الأشياء أم لا؟ قال الكلبي وكثير من العلماء: هذا الأمر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته أن الألف واللام في لفظ ﴿ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ ليسا للاستغراق، لما بين أن الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه، فوجب حمل الألف واللام ههنا على المعهود السابق، والمعهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو، فكان قوله: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ مختصًا بذلك، ثم قال القائلون بهذا القول: قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي ﷺ بالنزول على الماء فقبل منه [1]، فأشار عليه السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا، فقبل منهما وخرق الصحيفة، ومنهم من قال: اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي، والتحقيق في القول أنه تعالى

---

(١) أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (٩/ ٨٤)، وقال: روى أبو داود في المراسيل عن محمد بن عبيد عن حماد بن يحيى بن سعيد قال: استشار... الحديث.

أمر أولي الأبصار بالاعتبار فقال: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وكان عليه السلام سيد أولي الأبصار، ومدح المستنبطين فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وكان أكثر الناس عقلاً وذكاء، وهذا يدل على أنه كان مأمورًا بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحي، والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورًا بالمشاورة. وقد شاورهم يوم بدر في الأسارى وكان من أمور الدين، والدليل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس أن النص كان لعامة الملائكة في سجود آدم، ثم إن ابليس خص نفسه بالقياس وهو قوله: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فصار ملعونًا، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزًا لما استحق اللعن بهذا السبب.

المسألة الرابعة: ظاهر الأمر للوجوب فقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ يقتضي الوجوب، وحمل الشافعي رحمه الله ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام: «**الْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا**»(١) ولو أكرهها الأب على النكاح جاز، لكن الأولى ذلك تطييبًا لنفسها فكذا هاهنا.

المسألة الخامسة: روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال: الذي أمر النبي ﷺ بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وعندي فيه إشكال، لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون، فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية، إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية، والله أعلم.

ثم قال: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المعنى أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته، والمقصود أن لا يكون للعبد

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (النكاح)، باب: (استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت) (٢/ ١٠٣٧/ ٦٦) من طريق سعيد بن منصور... به، وأبو داود في كتاب (النكاح)، باب: (في الثيب) (٢/ ٢٣٩)، حديث رقم (٢٠٩٨) من طريق أحمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة... به، والترمذي في كتاب (النكاح)، باب: (في استئمار البكر والثيب) (٣/ ٤١٦)، حديث رقم (١١٠٨) من طريق قتيبة... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (استئذان البكر في نفسها) (٦/ ٣٩١)، حديث رقم (٣٢٦٠) من طريق قتيبة... به، وابن ماجه في كتاب (النكاح)، باب: (استئمار البكر والثيب) (١/ ٦٠١)، حديث رقم (١٨٧٠) من طريق إسماعيل بن موسى... به، ومالك في (الموطأ)، كتاب (النكاح)، باب: (استئذان البكر والأيم في نفسها) (٢/ ٥٢٤)، حديث رقم (٤)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢١٩/ ٢٤١) من طريق عبد الرحمن بن مهدي... به، جميعًا عن مالك... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٧٤)، حديث رقم (٢٤٨١) من طريق أبي أحمد... به، وكذلك في (١/ ٣٥٥) حديث رقم (٣٣٤٣) من طريق سفيان... به، والدارمي في كتاب (النكاح)، باب: (استئمار البكر والثيب) (١/ ٦٢٢)، حديث رقم (٢١٩٠)، جميعًا عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن موهب... به.

اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور.

المسألة الثانية: دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه، كما يقوله بعض الجهال، وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافيًا للأمر بالتوكل، بل التوكل هو أن يراعي الإنسان الأسباب الظاهرة، ولكن لا يعول بقلبه عليها، بل يعول على عصمة الحق.

المسألة الثالثة: حكي عن جابر بن زيد أنه قرأ (فإذا عزمتُ) بضم التاء، كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل، وهذا ضعيف من وجهين: الأول: وصف الله بالعزم غير جائز، ويمكن أن يقال: هذا العزم بمعنى الإيجاب والإلزام، والمعنى وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت لك على شيء وأرشدتك إليه. فتوكل علي، ولا تشاور بعد ذلك أحدا. والثاني: أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع إلى الله تعالى والإعراض عن كل ما سوى الله.

قوله تعالى: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ ۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾﴾

قال ابن عباس: إن ينصركم الله كما نصركم يوم بدر. فلا يغلبكم أحد، وإن يخذلكم كما خذلكم يوم أُحد لم ينصركم أُحد.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة، والتحذير عن المعصية، وذلك لأنه تعالى بيّن فيما تقدم أن من اتقى معاصي الله تعالى نصره الله، وهو قوله: ﴿بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَـٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَـٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ [آل عمران: ١٢٥] ثم بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له، فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين، أن من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فإنه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه، ويصير غالبًا لا يغلبه أحد، وأما من أتى بالمعصية فإن الله يخذله، ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها، وذل لا عز معه.

المسألة الثانية: احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بإعانة الله، والكفر لا يحصل إلا بخذلانه، والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله.

المسألة الثالثة: قرأ عبيد بن عمير (وإن يُخْذِلْكُم) من أخذله إذا جعله مخذولاً.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ فيه وجهان: الأول: يعني من بعد خذلانه، والثاني: أنه مثل قولك: ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان.

ثم قال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ يعني لما ثبت أن الأمر كله بيد الله، وأنه لا راد لقضائه ولا

دافع لحكمه، وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا عليه، وقوله: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ يفيد الحصر، أي على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره.

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد. ومن جملتها المنع من الغلول، فذكر هذه الآية في هذا المعنى.

وفيها مسائل:

المسألة الأولى: الغلول هو الخيانة، وأصله أخذ الشيء في الخفية، يقال: أغل الجازر والسالخ إذا أبقى في الجلد شيئًا من اللحم على طريق الخيانة، والغل الحقد الكامن في الصدر. والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب، والغلل الماء الذي يجري في أصول الشجرة لأنه مستتر بالأشجار وتغلل الشيء إذا تخلل وخفى، وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ بَعَثْنَاهُ عَلَى عَمَل فَغَلَّ شَيْئًا، جَاءَ بِهِ يَوْم الْقِيَامَة عَلَى عُنُقه**» وقال: «**هدايا الولاة غلول**» وقال: «**لَيسَ عَلَى الْمُسْتَعِير غَيْر الْمُغَلّ ضَمَان**» وقال: «**لاَ إغْلاَلَ وَلاَ إسْلاَلَ**» وأيضًا يقال: أغله إذا وجده غالاً، كقولك: أبخلته وأفحمته. أي: وجدته كذلك.

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (يَغُلّ) بفتح الياء وضم الغين، أي ما كان للنبي أن يخون، وقرأ الباقون من السبعة (يغل) بضم الياء وفتح الغين، أي: ما كان للنبي أن يخان.

واختلفوا في أسباب النزول، فبعضها يوافق القراءة الأولى. وبعضها يوافق القراءة الثانية.

أما النوع الأول: ففيه روايات: الأولى: أنه عليه الصلاة والسلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم، وتأخرت القسمة لبعض الموانع، فجاء قوم وقالوا: ألا تقسم غنائمنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «**لَوْ كَانَ لَكُمْ مِثْلُ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا حَبَسْتُ عَنْكُمْ دِرْهَمًا، أَتَحْسَبُونَ أَنِّي أَغُلُّكُمْ مَغْنَمَكُم**» فأنزل الله هذه الآية. الثاني: أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي، كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتم، فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية. الثالث: روى عكرمة وسعيد بن جبير: أن الآية نزلت في قطيفة حمراء فُقدت يوم بدر، فقال بعض الجهال لعل النبي ﷺ أخذها فنزلت هذه الآية[1]. الرابع: روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبي عليه الصلاة والسلام من الغنائم بشيء زائد فنزلت

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الحروف والقراءات) (٤/ ١٧٠٨)، حديث رقم (٣٩٧١)، والترمذي في كتاب (تفسير القرآن)، باب: (سورة آل عمران) (٥/ ٢١٤)، حديث رقم (٣٠٠٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من طريق قتيبة. . . به.

هذه الآية. الخامس: روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية[١]. السادس: قال الكلبي ومقاتل: نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أُحد طلبًا للغنيمة وقالوا: نخشى أن يقول النبي ﷺ: من أخذ شيئًا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر، فقال عليه الصلاة والسلام: **«ظننتم أنا نغل فلا نقسم لكم»** فنزلت هذه الآية[٢].

واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئًا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه، وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول، بأن يعطى للبعض دون البعض.

وأما ما يوافق القراءة الثانية: فروي أن النبي ﷺ لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين، غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية[٣]. واعلم أن النبي ﷺ عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر، عن ثوبان عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«مَنْ فَارَقَ الرُّوحُ الْجَسَدَ وَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ ثَلَاثٍ دَخَلَ الْجَنَّةَ: الْغُلُولِ وَالدَّيْنِ وَالْكِبْرِ»**[٤] وعن عبد الله بن عمرو: أن رجلاً كان على ثقل النبي ﷺ، يقال له: كركرة فمات، فقال النبي ﷺ: **«هُوَ فِي النَّارِ»**[٥] فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلهما، وقال عليه الصلاة والسلام: **«أَدُّوا الْخَيْطَ وَالْمَخِيطَ فَإِنَّهُ عَارٌ وَنَارٌ وَشَنَارٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»**[٦]

---

(١) إسناده معضل: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٤/ ١٥٦)، وابن أبي شيبة في مسنده (١٢/ ٤١٣)، حديث رقم (٣٣٩٠٦)، كلاهما من طريق سَلَمَةُ بْنُ نُبَيْطٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ، قال: بعث رسول الله ﷺ طلائع... الحديث.

(٢) ذكر الألوسي في (روح المعاني) (٣/ ٢٩٣)، وقال: حكى الواحدي عن الكلبي ومقاتل... فذكره.

(٣) سيأتي برقم (٦) بنحوه.

(٤) صحيح: أخرجه الترمذي في كتاب (السير)، باب: (ما جاء في الغلول) (٤/ ١١٧)، حديث رقم (١٥٧٢) من طريق سعيد... به، وابن ماجه في كتاب (الصدقات)، باب: (التشديد في الدين) (٢/ ٨٠٦)، حديث رقم (٢٤١٢) من طريق سعيد... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٧٦)، والدارمي في كتاب (البيوع)، باب: (ما جاء في التشديد في الدين) (٢/ ١٣٥)، حديث رقم (٢٥٩٢)، قال: حدثنا عفان وهمام... به، ثلاثتهم (همام، سعيد، أبان) عن قتادة عن سالم عن معدان... فذكره.

(٥) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الجهاد)، باب: (القليل من الغلول) (٣/ ١١١٩)، حديث رقم (٢٩٠٩)، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ٩٥٠)، حديث رقم (٢٨٤٩)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٦٠)، حديث رقم (٦٤٩٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ٤٩١)، حديث رقم (٣٤٢١٢)، جميعًا من طريق عمرو بن دينار، عن سالم بن أبي الجعد، عن ابن عمر، قال: كان على ثقل النبي ﷺ رجل، يقال له: كركرة فمات... الحديث.

(٦) حسن: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الجهاد)، باب: (الغلول) (٢/ ٩٥٠)، حديث رقم (٥٨٥٠) من طريق يعلى بن شداد عن عبادة بن الصامت... به.

وفي الزوائد: وفي إسناده عيسى بن سنان اختلف فيه كلام ابن معين، قال: لين الحديث وليس بالقوي قيل: ضعيف، وقيل: لا بأس به وذكره ابن حيان في الثقات وباقي رجال الإسناد ثقات وله شاهد من طريق عمرو بن شعيب عنه، وأخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (في فداء الأسير بالمال) (٣/ ٦٣)، حديث رقم (٢٦٩٤) من طريق عمرو بن شعيب... به، والنسائي في كتاب (الهبة)، باب: (هبة المشاع) (٦/ ٥٧٤/ ٥٧٥)، حديث رقم

وروي رويفع بن ثابت الأنصاري عن النبي ﷺ أنه قال: «**لاَ يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَرْكَبَ دَابَّةً مِنْ فَيْءِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى إِذَا أَعْجَفَهَا رَدَّهَا وَلاَ يَحِلُّ لامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَلْبَسَ ثَوْبًا حَتَّى إِذَا أَخْلَقَهُ رَدَّهُ**» [١] وروي أنه ﷺ جعل سلمان علي الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان كان في ثوبي خرق فأخذت خيطًا من هذا المتاع فخطته به، فهل علي جناح؟ فقال سلمان: كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع [٢] وروي أن رجلاً جاء النبي ﷺ بشراك أو شراكين من المغنم، فقال: أصبت هذا يوم خيبر، فقال النبي ﷺ «**شِرَاكٌ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ**» [٣] ورُمي رجل بسهم في خيبر، فقال القوم لما مات: هنيئًا له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام: «**كَلاَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ الشَّمْلَةَ التى أَخَذَهَا مِنَ الْغَنَائِمِ قبل قسمتها لَتَلْتَهِبُ عَلَيْهِ نَارًا**» [٤] واعلم أنه يستثنى عن هذا النهي حالتان.

الحالة الأولى: أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة، قال عبد الله بن أبي أوفى: أصبنا طعامًا يوم حنين، فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف، وعن سلمان أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنًا وسكينًا، فجعل يقطع من الجبن ويقول: كلوا على اسم الله.

الحالة الثانية: إذا احتاج اليه، روي عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلاً من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به.

المسألة الثالثة: أما القراءة بفتح الياء وضم الغين، بمعنى: ما كان لنبي أن يخون، فله تأويلان: الأول: أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان، وذلك لأن الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الآخرة، فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة، والنبوة أعلى المناصب الإنسانية فلا تليق إلا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف، والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع، فثبت أن النبوة والخيانة لا تجتمعان، فنظير هذه الآية قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ

(٣٦٩٠)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٨٤) من طريق عمرو بن شعيب... به، والدارمي في كتاب (السير)، باب: ما جاء أنه قال: «أدوا الخياط والمخيط» (٢/ ٩٥)، حديث رقم (٢٤٨٧).

(١) **حسن صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (في الرجل ينتفع من الغنيمة بالشيء) (٣/ ١١٧٦)، حديث رقم (٢٧٠٨)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ١٠٨/ ١٠٩)، والدارمي في (سننه) (٢/ ٣٠٢)، حديث رقم (٢٤٨٨)، والبيهقي في (سننه) (٩/ ٦٢)، وابن حبان في (الموارد) (٥/ ٢٨١)، حديث رقم (١٦٧٥)، جميعًا من طريق محمد بن إسحاق... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ٢٢٣)، حديث رقم (٣٣٢٣٣) من طريق قابوس، عن أبيه، قال: كان سلمان على قبض من قبض المهاجرين، فجاء إليه رجل... الحديث، وفي إسناده قابوس بن أبي ظبيان قال الحافظ: فيه لين.

(٣) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الإيمان)، باب: (هل يدخل في الإيمان) (١١/ ٦٠٠)، حديث رقم (٦٧٠٧)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (غلظ تحريم الغلول) (١/ ١٨٣/ ١٠٨)، كلاهما من طريق مالك... به.

(٤) انظر سابقه.

أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥] يعني: الإلهية واتخاذ الولد لا يجتمعان، وقيل: اللام منقولة، والتقدير: وما كان النبي ليغل، كقوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ أي ما كان الله ليتخذ ولدًا.

الوجه الثاني: في تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال: إن القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم، ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولاً، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة في النهي له عن ذلك، ونظيره قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٤، ٤٥] فقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ أي: ما كان يحل له ذلك، وإذا لم يحل له لم يفعله، ونظيره قوله: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا﴾ [النور: ١٦] أي: ما يحل لنا. وإذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فنقول: حجة هذه القراءة وجوه: أحدها: أن أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول ﷺ إلى الغلول، فبين الله بهذه الآية أن هذه الخصلة لا تليق به. وثانيها: أن ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند الفعل فيه إلى الفاعل كقوله: ﴿مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٣٨] و ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ﴾ [يوسف: ٧٦] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] وقل أن يقال: ما كان زيد ليضرب، وإذا كان كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالأعم الأغلب، ويؤكده ما حكى أبو عبيدة عن يونس أنه كان يختار هذه القراءة، وقال: ليس في الكلام ما كان لك أن تضرب، بضم التاء. وثالثها: أن هذه القراءة اختيار ابن عباس: فقيل له إن ابن مسعود يقرأ (يغل) فقال ابن عباس: كان النبي يقصدون قتله، فكيف لا ينسبونه إلى الخيانة؟ وأما القراءة الثانية وهي (يغَل) بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان: الأول: أن يكون المعنى: ما كان للنبي أن يخان.

واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة، وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد: أحدها: أن المجني عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة كانت الخيانة في حقه أفحش، والرسول أفضل البشر فكانت الخيانة في حقه أفحش. وثانيها: أن الوحي كان يأتيه حالاً فحالاً، فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل له مع عذاب الآخرة فضيحة الدنيا. وثالثها: ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أفحش.

الوجه الثاني: في التأويل: أن يكون من الإغلال: أن يخون، أي: ينسب إلى الخيانة، قال المبرد تقول العرب: أكفرت الرجل جعلته كافرًا ونسبته إلى الكفر، قال العتبي: لو كان هذا هو المراد لقيل: يغلل، كما قيل: يفسق ويفجر ويكفر، والأولى: أن يقال: إنه من أغللته، أي: وجدته غالاً، كما يقال: أبخلته وأفحمته، أي: وجدته كذلك. قال صاحب (الكشاف): وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الأولى، لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالاً، لأنه يوجد غالاً إلا إذا كان غالاً.

المسألة الرابعة: قد ذكرنا أن الغلول هو الخيانة، إلا أنه في عرف الاستعمال صار مخصوصًا بالخيانة في الغنيمة، وقد جاء هذا أيضًا في غير الغنيمة، قال ﷺ: «**ألا أنبئكم بأكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والأرض فإن اقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الأرضين السبع**»[١] وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله وسلامه عليه مبرأ عن جميع الخيانات، وكيف لا نقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الأموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان أمينًا لله في الوحي النازل إليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس!

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ وفيه وجهان: الأول: وهو قول أكثر المفسرين إجراء هذه الآية على ظاهرها، قالوا: وهي نظير قوله في مانع الزكاة: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَـٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟﴾ [التوبة: ٣٥] ويدل عليه قوله: «**لاَ أُلْفِيَنَّ أَحدكُمْ يَجِيء يَوْم الْقِيَامَة عَلَى رَقَبَته بَعِير لَهُ رُغَاء، أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا خُوَارٌ، أو شَاةٌ لَهَا ثُغَاءٌ، فَيُنَادِي يَا مُحَمَّدُ، يَا مُحَمَّدُ، فأَقُولَ: لاَ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ شَيْئًا، قَدْ بَلَّغْتُكَ**» وعن ابن عباس أنه قال: يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم، ثم يقال له: انزل إليه فخذه فينزل إليه، فإذا انتهى إليه حمله على ظهره فلا يقبل منه. قال المحققون: والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته.

الوجه الثاني: أن يقال: ليس المقصود منه ظاهره، بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ١٦]فإنه ليس المقصود نفس هذا الظاهر: بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين: الأول: قال أبو مسلم: المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه، لأنه لا يخفى عليه خافية. الثاني: قال أبو القاسم الكعبي: المراد أنه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء، واعلم أن هذا التأويل يُحتمل إلا أن الأصل المعتبر في علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة، إلا إذا قام دليل يمنع منه، وهنا لا مانع من هذا الظاهر، فوجب إثباته.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ **وفيه سؤالان**:

السؤال الأول: هلا قيل ثم يوفى ما كسب ليتصل بما قبله؟

والجواب: الفائدة في ذكر هذا العموم أن صاحب الغلول إذا علم أن ههنا مجازيًا يجازي كل أحد على عمله سواء كان خيرًا أو شرًا، علم أنه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في (تفسيره) (٧/ ٢١٦)، حديث رقم (٣١٤٦) من طريق أبي الضحى عن مسروق الأجدع قال... فذكر حديث بنحوه، وهذا إسناد موقوف على مسروق.

السؤال الثاني: المعتزلة يتمسكون بهذا في إثبات كون العبد فاعلاً، وفي إثبات وعيد الفساق.

أما الأول: فلأنه تعالى أثبت الجزاء على كسبه، فلو كان كسبه خلقًا لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه.

وأما الثاني: فلأنه تعالى قال في القاتل المتعمد: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[النساء: ٩٣] وأثبت في هذه الآية أن كل عامل يصل إليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق.

والجواب: أما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم، وأما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة، فكذلك يجب أن يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو.

ثم قال تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ قال القاضي: هذا يدل على أن الظلم ممكن في أفعال الله وذلك بأن ينقص من الثواب أو يزيد في العقاب، قال: ولا يتأتى ذلك إلا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة: إن أي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لأنه المالك.

الجواب: نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه، كما أن قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لا يدل على صحتهما عليه.

قوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما قال: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾[آل عمران: ١٦١] أتبعه بتفصيل هذه الجملة، وبين أن جزاء المطيعين ما هو، وجزاء المسيئين ما هو، فقال: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: للمفسرين فيه وجوه: الأول: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ في ترك الغلول ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ في فعل الغلول، وهو قول الكلبي والضحاك. الثاني: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ بالإيمان به والعمل بطاعته، ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ بالكفر به والاشتغال بمعصيته، الثالث: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ وهم المهاجرون، ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ وهم المنافقون، الرابع: قال الزجاج: لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي ﷺ أصحابه إلى أن يحملوا على المشركين، ففعله بعضهم وتركه آخرون. فقال: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ وهم الذين امتثلوا أمره ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ وهم الذين لم يقبلوا قوله، وقال القاضي: كل واحد من هذه الوجوه صحيح، ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لأن اللفظ عام، فوجب أن يتناول الكل. لأن كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ وكل من أخلد إلى متابعة

النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله: ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ أقصى ما في الباب أن الآية نازلة في واقعة معينة، لكنك تعلم أن عموم اللفظ لا يبطل لأجل خصوص السبب.

المسألة الثانية: قوله: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ﴾ الهمزة فيه للإنكار، والفاء للعطف على محذوف تقديره: أمن اتقى فاتبع رضوان الله.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿بَآءَ بِسَخَطٖ﴾ أي: احتمله ورجع به، وقد ذكرناه في سورة البقرة.

المسألة الرابعة: قرأ عاصم في إحدى الروايتين عنه: (رُضوان الله) بضم الراء، والباقون بالكسر وهما مصدران، فالضم كالكفران، والكسر كالحسبان.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ﴾ من صلة ما قبله والتقدير: كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم، فأما قوله: ﴿وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ، كأنه لما ذكر جهنم أتبعه بذكر صفتها.

المسألة السادسة: نظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ﴾ [الجاثية: ٢١] وقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ﴾ [السجدة: ١٨] وقوله: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨] واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين في النار، وأن يدخل المذنبين الجنة، وقالوا: إنه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد، ولولا أنه ممتنع في العقول، وإلا لما حسن هذا الاستبعاد، وأكد القفال ذلك فقال: لا يجوز في الحكمة أن يسوى المسيء بالمحسن، فإن فيه إغراء بالمعاصي وإباحة لها وإهمالاً للطاعات.

ثم قال تعالى: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ١٦٣﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تقدير الكلام: لهم درجات عند الله، إلا أنه حسن هذا الحذف، لان اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها. فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة والحكماء يقولون: إن النفوس الإنسانية مختلفة بالماهية والحقيقة، فبعضها ذكية وبعضها بليدة، وبعضها مشرقة نورانية، وبعضها كدرة ظلمانية، وبعضها خيرة وبعضها نذلة، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الأمزجة البدنية، بل لاختلاف ماهيات النفوس، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: **«النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»** (١) وقال: **«الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ»** (٢) واذا كان كذلك ثبت أن الناس في أنفسهم درجات، لا أن لهم درجات.

(١) تقدم.

(٢) تقدم أيضًا.

المسألة الثانية: ﴿هُمْ﴾ عائد إلى لفظ (من) في قوله: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٢] ولفظ (من) يفيد الجمع في المعنى، فلهذا صح أن يكون قوله: ﴿هُمْ﴾ عائدًا اليه، ونظيره قوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السجدة: ١٨] فإن قوله: (يستوون) صيغة الجمع وهو عائد إلى (من).

المسألة الثالثة: ﴿هُمْ﴾: ضمير عائد إلى شيء قد تقدم ذكره، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون عائدًا إلى الأول، أو إلى الثاني، أو إليهما معًا، والاحتمالات ليست إلا هذه الثلاثة.

الوجه الأول: أن يكون عائدًا إلى (من اتبع رضوان الله) وتقديره: أفمن اتبع رضوان الله سواء، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم، والذي يدل على أن هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى، وجوه: الأول: أن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب، والدركات في أهل العقاب. الثاني: أنه تعالى وصف من باء بسخط من الله، وهو أن مأواهم جهنم وبئس المصير، فوجب أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ وصفًا لمن اتبع رضوان الله. الثالث: أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فإن الله يضيفه إلى نفسه، وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] فما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب. ورابعها: أنه متأكد بقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١].

والوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ عائدًا على ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ والحجة أن الضمير عائد إلى الأقرب وهو قول الحسن، قال: والمراد أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب، وهو كقوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ [الأحقاف: ١٩] وعن رسول الله ﷺ: «**إِنَّ فِيهَا ضَحْضَاحًا وغَمْرًا، وأَنَا أَرْجو أنْ يَكُونَ أَبُو طَالِبٍ فِي ضَحْضَاحِهَا**»(١) وقال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل أحد يعذب عذابي**»(٢).

الوجه الثالث: أن يكون قوله: ﴿هُمْ﴾ عائدًا إلى الكل، وذلك لأن درجات أهل الثواب

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (فضائل الصحابة)، باب: (قصة أبي طالب) (٣/ ١٤٠٨)، حديث رقم (٣٦٧٠)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٩٤/ ٢٠٩)، كلاهما من طريق عبد الله بن الحارث حدثنا العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه. . . فذكره بنحوه.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ١٩٦/ ٢١٣) من طريق الأعمش عن أبي إسحاق عن النعمان بن بشير. . . به، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٧١) من طريق شعبة عن أبي إسحاق. . . به.

متفاوتة، ودرجات أهل العقاب أيضًا متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق، لأنه تعالى قال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] فلما تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي في حكم الله وعلمه، فهو كما يقال: هذه المسألة عند الشافعي كذا، وعند أبي حنيفة كذا، وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقوله: ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥].

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ والمقصود أنه تعالى لما ذكر أنه يوفي لكل أحد بقدر عمله جزاء، وهذا لا يتم إلا إذا كان عالمًا بجميع أفعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان، أتبعه ببيان كونه عالمًا بالكل تأكيدًا لذلك المعنى، وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ وذكر محمد بن إسحاق صاحب المغازي في تأويل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ [آل عمران: ١٦١] وجهًا آخر فقال: ما كان لنبي أن يغل أي: ما كان لنبي أن يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس أو رهبة عنهم ثم قال: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق، وسخط الله على سخط الخلق، ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ فرجح سخط الخلق على سخط الله، ورضوان الخلق على رضوان الله، ووجه النظم على هذا التقرير أنه تعالى لما قال: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بيّن أن ذلك إنما يكون معتبرًا إذا كان على وفق الدين، فأما إذا كان على خلاف الدين فإنه غير جائز، فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته، وبين من اتبع رضوان الخلق، وهذا الذي ذكره محتمل، لأنا بينا أن الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية، وأما أن اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث.

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝١٦٤﴾

اعلم أن في وجه النظم وجوهًا: الأول: أنه تعالى لما بيّن خطأ من نسبه إلى الغلول والخيانة أكد ذلك بهذه الآية، وذلك لأن هذا الرسول وُلد في بلدهم ونشأ فيما بينهم، ولم يظهر منه طول عمره إلا الصدق والأمانة والدعوة إلى الله والإعراض عن الدنيا، فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة.

الوجه الثاني: أنه لما بين خطأهم في نسبته إلى الخيانة والغلول قال: لا أقنع بذلك ولا أكتفي في حقه بأن أبين براءته عن الخيانة والغلول، ولكني أقول: إن وجوده فيكم من أعظم نعمتي

عليكم فإنه يزكيكم عن الطريق الباطلة، ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم، فأي عاقل يخطر بباله أن ينسب مثل هذا الإنسان إلى الخيانة.

الوجه الثالث: كأنه تعالى يقول: إنه منكم ومن أهل بلدكم ومن أقاربكم، وأنتم أرباب الخمول والدناءة، فإذا شرفه الله تعالى وخصه بمزايا الفضل والإحسان من جميع العالمين، حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم، فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح إليه على خلاف العقل.

الوجه الرابع: أنه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده وجب على كل عاقل أن يعينه بأقصى ما يقدر عليه، فوجب عليكم أن تحاربوا أعداءه وأن تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان، والمقصود منه العود إلى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: للمن في كلام العرب معان: أحدها: الذي يسقط من السماء وهو قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة: ٥٧]، وثانيها: أن تمن بما أعطيت وهو قوله: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وثالثها: القطع وهو قوله: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [فصلت: ٨] ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣]، ورابعها: الإنعام والإحسان إلى من لا تطلب الجزاء منه، ومنه قوله: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ﴾ [ص: ٣٩] وقوله: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦] والمنان في صفة الله تعالى: المعطي ابتداء من غير أن يطلب منه عوضًا وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي أنعم عليهم وأحسن اليهم ببعثه هذا الرسول.

المسألة الثانية: أن بعثة الرسول إحسان إلى كل العالمين، وذلك لأن وجه الإحسان في بعثته كونه داعيًا لهم إلى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم إلى ثواب الله، وهذا عام في حق العالمين، لأنه مبعوث إلى كل العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] إلا أنه لما لم ينتفع بهذا الإنعام إلا أهل الإسلام، فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين، ونظيره قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] مع أنه هدى للكل، كما قال: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٥].

المسألة الثالثة: اعلم أن بعثة الرسول إحسان من الله إلى الخلق ثم إنه لما كان الانتفاع بالرسول أكثر كان وجه الإنعام في بعثة الرسل أكثر، وبعثة محمد ﷺ كانت مشتملة على الأمرين: أحدهما: المنافع الحاصلة من أصل البعثة، والثاني: المنافع الحاصلة بسب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره.

أما المنفعة بسبب أصل البعثة فهي التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] قال أبو عبد الله الحليمي: وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس إلا في طريق الدين وهو من وجوه: الأول: أن الخلق جبلوا على النقصان وقلة

الفهم وعدم الدراية، فهو صلوات الله عليه أورد عليهم وجوه الدلائل ونقحها، وكلما خطر ببالهم شك أو شبهة أزالها وأجاب عنها. والثاني: أن الخلق وإن كانوا يعلمون أنه لا بد لهم من خدمة مولاهم، ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة، فهو شرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من الغلط ومن الإقدام على ما لا ينبغي. والثالث: أن الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم أنواع الترغيبات والترهيبات حتى إنه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها. الرابع: أن أنوار عقول الخلق تجري مجرى أنوار البصر، ومعلوم أن الانتفاع بنور البصر لا يكمل إلا عند سطوع نور الشمس، ونوره عقلي إلهي يجري مجرى طلوع الشمس، فيقوي العقول بنور عقله، ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترًا عنهم قبل ظهوره، فهذا إشارة حقيقية إلى فوائد أصل البعثة.

وأما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمدﷺ من الصفات، فأمور ذكرها الله تعالى في هذه الآية أولها قوله: ﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾.

واعلم أن وجه الانتفاع بهذا من وجوه: الأول: أنه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين بأحواله مطلعين على جميع أفعاله وأقواله، فما شاهدوا منه من أول عمره إلى آخره إلا الصدق والعفاف، وعدم الالتفات إلى الدنيا والبعد عن الكذب، والملازمة على الصدق، ومن عرف من أحواله من أول العمر إلى آخره ملازمته الصدق والأمانة، وبعده عن الخيانة والكذب، ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى أقبح أنواع الكذب، يغلب على ظن كل أحد أنه صادق في هذه الدعوى. الثاني: أنهم كانوا عالمين بأنه لم يتلمذ لأحد ولم يقرأ كتابًا ولم يمارس درسًا ولا تكرارًا، وأنه إلى تمام الأربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة، ثم إنه بعد الأربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على أحد من العالمين، ثم إنه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الأنبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودًا في كتبهم، فكل من له عقل سليم علم أن هذا لا يتأتى إلا بالوحي السماوي والإلهام الإلهي. الثالث: أنه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الأموال الكثيرة والأزواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت إلى شيء من ذلك، بل قنع بالفقر وصبر على المشقة، ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقه في البعد عن الدنيا والدعوة إلى الله، والكاذب إنما يقدم على الكذب ليجد الدنيا، فإذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها، فلما لم يفعل شيئًا من ذلك علم أنه كان صادقًا. الرابع: أن الكتاب الذي جاء به ليس فيه إلا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة وإثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات، ومعلوم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، ولما كان كتابه ليس إلا في تقرير هذين الأمرين علم كل عاقل أنه صادق فيما يقوله. الخامس: أن قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الأديان وهو عبادة الأوثان، وأخلاقهم أرذل الأخلاق وهو الغارة والنهب والقتل وأكل الأطعمة الرديئة. ثم لما

بعث الله محمدًا ﷺ نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التي هي أخس الدرجات إلى أن صاروا أفضل الأمم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات إلى الدنيا وطيباتها . ولا شك أن فيه أعظم المنة .

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول: إن محمدًا عليه الصلاة والسلام ولد فيهم ونشأ فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الأحوال، مطلعين على هذه الدلائل، فكان إيمانهم مع مشاهدة هذه الأحوال أسهل مما إذا لم يكونوا مطلعين على هذه الأحوال . فلهذه المعاني مَنَّ الله عليهم بكونه مبعوثًا منهم فقال: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ وفيه وجه آخر من المنة وذلك لأنه صار شرفًا للعرب وفخر لهم، كما قال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤] وذلك لأن الافتخار بإبراهيم عليه السلام كان مشتركًا فيه بين اليهود والنصارى والعرب . ثم إن اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والإنجيل، فما كان للعرب ما يقابل ذلك، فلما بعث الله محمدًا عليه السلام وأنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدًا على شرف جميع الأمم، فهذا هو وجه الفائدة في قوله: ﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ .

ثم قال تعالى بعد ذلك: ﴿يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ .

واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين: في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، وبعبارة أخرى: للنفس الإنسانية قوتان، نظرية وعملية، والله تعالى أنزل الكتاب على محمد عليه السلام ليكون سببًا لتكميل الخلق في هاتين القوتين، فقوله: ﴿يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ إشارة إلى كونه مبلغًا لذلك الوحي من عند الله إلى الخلق، وقوله: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ إشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الإلهية و﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ إشارة إلى معرفة التأويل، وبعبارة أخرى ﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ إشارة الى ظواهر الشريعة ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ إشارة إلى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها، ثم بين تعالى ما تتكمل به هذه النعمة . وهو أنهم كانوا من قبل في ضلال مبين، لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان توقعها أعظم، فإذا كان وجه النعمة العلم والإعلام، ووردا عقيب الجهل والذهاب عن الدين، كان أعظم ونظيره قوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧].

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا في الرسول ﷺ بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة، حكى عنهم شبهة أخرى في هذه الآية وهي قولهم: لو كان رسولاً من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار في يوم أُحد، وهو المراد من قولهم: ﴿أَنَّىٰ هَٰذَا﴾، وأجاب الله عنه بقوله: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ أي هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم .

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: تقرير الآية: ﴿أَوَ لَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ﴾ المراد منها واقعة أُحد، وفي قوله: ﴿قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا﴾ قولان: الأول: وهو قول الأكثرين أن معناه قد أصبتم يوم بدر، وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أُحد سبعين، وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسروا سبعين. والثاني: أن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر، وهزموهم أيضًا في الأول يوم أحد، ثم لما عصوا هزمهم المشركون، فانهزام المشركين حصل مرتين، وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة، وهذا اختيار الزجاج، وطعن الواحدي في هذا الوجه فقال: كما أن المسلمين نالوا من المشركين يوم بدر، فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم أُحد، ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة، أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولاً ثم انقلب الأمر.

المسألة الثانية: الفائدة في قوله: ﴿أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا﴾ هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فلما هزمتموهم مرتين فأي استبعاد في أن يهزموكم مرة واحدة، أما قوله: ﴿قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ﴾.

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: سبب تعجبهم أنهم قالوا: نحن ننصر الاسلام الذي هو دين الحق، ومعنا الرسول، وهم ينصرون دين الشرك بالله والكفر، فكيف صاروا منصورين علينا!

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: الأول: ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله: ﴿قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا﴾ يعني أن أحوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فإذا أصبتم منهم مثلي هذه الواقعة.. فكيف تستبعدون هذه الواقعة؟ والثاني: قوله قل: ﴿هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تقرير هذا الجواب من وجهين: الأول: أنكم إنما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول في أمور: أولها: أن الرسول عليه السلام قال: المصلحة في أن لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا، وهم أبوا إلا الخروج، فلما خالفوه توجه إلى أُحد. وثانيها: ما حكى الله عنهم من فشلهم. وثالثها: ما وقع بينهم من المنازعة. ورابعها: أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع. وخامسها: اشتغالهم بطلب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة العدو، فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي، والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية، كما قال: ﴿إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم﴾ [آل عمران: ١٢٥] فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط.

الوجه الثاني في التأويل: ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ يوم بدر، فقال: يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من

الأسارى، وقد أمرك أن تخيرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم، وبين أن يأخذوا الفداء على أن تقتل منهم عدتهم، فذكر رسول الله ﷺ ذلك لقومه، فقالوا: يا رسول الله عشائرنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم، فنتقوى به على قتال العدو، ونرضى أن يستشهد منا بعددهم، فقتل يوم أُحد سبعون رجلاً عدد أسارى أهل بدر، فهو معنى قوله: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ أي بأخذ الفداء واختياركم القتل.

المسألة الثانية: استدلت المعتزلة على أن أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ من وجوه: أحدها: أن بتقدير أن يكون ذلك حاصلاً بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه، كان قوله: ﴿مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ كذبًا، وثانيها: أن القوم تعجبوا أن الله كيف يسلط الكافر على المؤمن، فالله تعالى أزال التعجب بأن ذكر أنكم إنما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم، فلو كان فعلهم خلقًا لله لم يصح هذا الجواب. وثالثها: أن القوم قالوا: ﴿أَنَّىٰ هَٰذَا﴾، أي: من أين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث، فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقًا للسؤال.

والجواب: أنه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بإيجاد الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي: إنه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم، كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتم، واحتج أصحابنا بهذا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا: إن فعل العبد شيء فيكون مخلوقًا لله تعالى قادرًا عليه، وإذا كان الله قادرًا على إيجاده، فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرًا على إيجاده لأنه لما أوجده العبد امتنع من الله إيجاده، لأن إيجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدًا له يفضي إلى هذا المحال، وجب أن لا يكون العبد موجدًا له، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿١٦٧﴾﴾

اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ﴾[آل عمران: ١٦٥] فذكر في هذه الآية الأولى أنها أصابتهم بذنبهم ومن عند أنفسهم، وذكر في هذه الآية أنها أصابتهم لوجه آخر، وهو أن يتميز المؤمن عن المنافق.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ المراد يوم أُحد، والجمعان: أحدهما جمع

المسلمين أصحاب محمد ﷺ، والثاني: جمع المشركين الذين كانوا مع أبي سفيان.

المسألة الثانية: في قوله: ﴿فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ وجوه: الأول: أن إذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة، استعار الأذن لتخلية الكفار فإنه لم يمنعهم منهم ليبتليهم، لأن الإذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده، فلما كان ترك المدافعة من لوازم الإذن أطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز.

الوجه الثاني: ﴿فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾: أي بعلمه كقوله: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣] أي إعلام، وكقوله: ﴿ءَاذَنَّٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٧] وقوله: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] وكل ذلك بمعنى العلم. طعن الواحدي فيه فقال: الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ولا تقع التسلية إلا إذا كان واقعًا بعلمه، لأن علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١].

الوجه الثالث: أن المراد من الإذن الأمر، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢] والمعنى أنه تعالى لما أمر بالمحاربة، ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام، صح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره.

الوجه الرابع: وهو المنقول عن ابن عباس: أن المراد من الإذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم، والتسلية إنما تحصل إذا قيل إن ذلك وقع بقضاء الله وقدره، فحينئذ يرضون بما قضى الله.

ثم قال: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ﴾ والمعنى ليميز المؤمنين عن المنافقين.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: يقال: نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الإيمان وأضمر خلافها، والنفاق اسم إسلامي اختلف في اشتقاقه على وجوه: الأول: قال أبو عبيدة: هو من نافقاء اليربوع، وذلك لأن جحر اليربوع له بابان: القاصعاء والنافقاء، فإذا طُلب من أيهما كان خرج من الآخر فقيل للمنافق: أنه منافق، لأنه وضع لنفسه طريقين، إظهار الإسلام وإضمار الكفر، فمن أيهما طلبته خرج من الآخر، الثاني: قال ابن الأنباري: المنافق من النفق وهو السرب، ومعناه أنه يتستر بالإسلام كما يتستر الرجل في السرب. الثالث: أنه مأخوذ من النافقاء، لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيدة، وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الأرض، ثم انه يرقق بما فوق الجحر، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج، فقيل للمنافق منافق لأنه يضمر الكفر في باطنه، فإذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالإسلام.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن في تلك المصيبة، وهذا يشعر بتجدد علم الله، وهذا محال في حق علم الله تعالى، فالمراد ههنا من العلم المعلوم، والتقدير: ليتبين المؤمن من المنافق، وليتميز أحدهما عن الآخر حصل

الإذن في تلك المصيبة، وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة والله أعلم.

المسألة الثالثة: في الآية حذف، تقديره: وليعلم إيمان المؤمنين ونفاق المنافقين.

فإن قيل: لم قال: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟﴾ ولم يقل: وليعلم المنافقين.

قلنا: الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى، والفعل يدل على تجدده، وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم متثبتين فيه، وأما ﴿نَافَقُوا۟﴾ فيدل على كونهم إنما شرعوا في الأعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت.

ثم قال تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أن هذا القائل من هو؟ وجهان: الأول: قال الأصم: إنه الرسول عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى القتال. الثاني: روي أن عبد الله بن أبي بن سلول لما خرج بعسكره إلى أُحد قالوا: لِمَ نلقي أنفسنا في القتل، فرجعوا وكانوا ثلاثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله ﷺ، فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبد الله الأنصاري: أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو، فهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ﴾ يعني قول عبد الله هذا.

المسألة الثانية: قوله: ﴿قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟﴾ يعني: إن كان في قلبكم حب الدين والإسلام فقاتلوا للدين والإسلام، وإن لم تكونوا كذلك، فقاتلوا دفعًا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم، يعني كونوا إما من رجال الدين، أو من رجال الدنيا. قال السدي وابن جريج: ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا، قالوا: لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة، والأول هو الوجه.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟﴾ تصريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا، وذلك يدل على أن المسلم لا بد وأن يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات.

ثم قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَـٰكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ﴾ وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان: الأول: أن يكون المراد أن الفريقين لا يقتتلان ألبتة، فلهذا رجعنا. الثاني: أن يكون المعنى لو نعلم ما يصلح أن يسمى قتالاً لاتبعناكم، يعني أن الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال، وإنما هو إلقاء النفس في التهلكة لأن رأي عبد الله كان في الإقامة بالمدينة، وما كان يستصوب الخروج.

واعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد، وذلك لأن الظن في أحوال الدنيا قائم مقام العلم، وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم، ولو قيل لهذا

المنافق الذي ذكر هذا الجواب: فينبغي لك لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب أن لا تقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالاً، وكذا القول في سائر التصرفات في أمور الدنيا، بل الحق أن الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة، ولا أمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جبل أُحد، فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق، وإنه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب إما التلبيس، وإما الاستهزاء. وأما إن كان مراد المنافق هو الوجه الثاني فهو أيضًا باطل، لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والإعانة لم يكن الخروج إلى ذلك القتال إلقاء للنفس في التهلكة.

ثم إنه تعالى بيّن حالهم عندما ذكروا هذا الجواب فقال: ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في التأويل وجهان: الأول: أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الإيمان من أنفسهم وما ظهرت منهم أمارة تدل على كفرهم، فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين.

واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين، وأيضًا قولهم: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ يدل على أنهم ليسوا من المسلمين، وذلك لأنا بيّنا أن هذا الكلام يدل إما على السخرية بالمسلمين، وإما على عدم الوثوق بقول النبي ﷺ وكل واحد منهما كفر.

الوجه الثاني: في التأويل أن يكون المراد أنهم لأهل الكفر أقرب نصرة منهم لأهل الإيمان، لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال يجر إلى تقوية المشركين.

المسألة الثانية: قال أكثر العلماء: إن هذا تنصيص من الله تعالى على أنهم كفار، قال الحسن إذا قال الله تعالى: ﴿أَقْرَبُ﴾ فهو اليقين بأنهم مشركون، وهو مثل قوله: ﴿مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] فهذه الزيادة لا شك فيها، وأيضًا المكلف لا يمكن أن ينفك عن الإيمان والكفر، فلما دلت الآية على القرب لزم حصول الكفر. وقال الواحدي في (البسيط): هذه الآية دليل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره، لأنه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع أنهم كانوا كافرين، لإظهارهم القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله.

ثم قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ والمراد أن لسانهم مخالف لقلبهم، فهم وإن كانوا يظهرون الإيمان باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر.

ثم قال: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾.

فإن قيل: إن المعلوم إذا علمه عالمان لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر، فما معنى قوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾.

قلنا: المراد أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الأحوال ما لا يعلمه غيره.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٦٨﴾﴾

اعلم أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ۗ﴾ [آل عمران: ١٦٧] وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم، فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك، فحكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لإخوانهم إن الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا، فخوفوا من مراده موافقة الرسول ﷺ في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم أُحد من الكفار على المسلمين من القتل، لأن المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجري مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في محل ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وجوه: أحدها: النصب على البدل من ﴿ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۚ﴾ [آل عمران: ١٦٧] وثانيها: الرفع على البدل من الضمير في ﴿يَكْتُمُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، وثالثها: الرفع على خبر الابتداء بتقدير: هم الذين، ورابعها: أن يكون نصبًا على الذم.

المسألة الثانية: قال المفسرون: المراد بـ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟﴾ عبد الله بن أبي وأصحابه، وقال الأصم: هذا لا يجوز لأن عبد الله بن أبي خرج مع النبي ﷺ في الجهاد يوم أُحد، وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لأنه قال: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا﴾ أي: في القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد، قاله لمن خرج إلى الجهاد ولمن هو قوي النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده صارفًا لهم عن الجهاد.

المسألة الثالثة: قالوا لإخوانهم: أي قالوا لأجل إخوانهم، وقد سبق بيان المراد من هذه الأخوة، الأخوة في النسب، أو الأخوة بسبب المشاركة في الدار، أو في عداوة الرسول ﷺ أو في عبادة الأوثان؟ والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال الواحدي: الواو في قوله: ﴿وَقَعَدُوا۟﴾ للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني: من قتل بأُحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا، ثم أجاب الله عن ذلك بقوله: ﴿قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾.

فإن قيل: ما وجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فإن التحرز عن القتل ممكن، أما التحرز عن الموت فهو غير ممكن ألبتة؟

والجواب: هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى إلا إذا اعترفنا بالقضاء والقدر، وذلك لأنا إذا قلنا لا يدخل الشيء في الوجود إلا بقضاء الله وقدره، اعترفنا بأن الكافر لا يقتل المسلم إلا بقضاء الله، وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق، فيصح الاستدلال. أما إذا قلنا بأن فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه، كان الفرق بين الموت والقتل ظاهرًا من الوجه الذي ذكرتم،

فتفضي إلى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى، ومعلوم أن المفضي إلى ذلك يكون باطلاً، فثبت أن هذه الآية دالة على أن الكل بقضاء الله. وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ يعني: إن كنتم صادقين في كونكم مشتغلين بالحذر عن المكاره، والوصول إلى المطالب.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾﴾

اعلم أن القول لما ثبطوا الراغبين في الجهاد بأن قالوا: الجهاد يفضي إلى القتل، كما قالوا في حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد، والقتل شيء مكروه، فوجب الحذر عن الجهاد، ثم إن الله تعالى بيّن أن قولهم: الجهاد يفضي إلى القتل باطل، بأن القتل إنما يحصل بقضاء الله وقدره كما أن الموت يحصل بقضاء الله وقدره، فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه، ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل، ثم أجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب آخر وهو أنا لا نسلم أن القتل في سبيل الله شيء مكروه، وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله أحياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة، وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله الى أجل مراتب الفرح والسرور؟ فأي عاقل يقول إن مثل هذا القتل يكون مكروهًا، فهذا وجه النظم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية واردة في شهداء بدر وأُحد، لأن في وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل في هذين اليومين المشهورين، والمنافقون إنما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قُتل في هذين اليومين من المسلمين، والله تعالى بيّن فضائل من قُتل في هذين اليومين ليصير ذلك داعيًا للمسلمين إلى التشبه بمن جاهد في هذين اليومين وقتل، وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فربما وصل إلى نعيم الدنيا وربما لم يصل، وبتقدير أن يصل إليه فهو حقير وقليل، ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعًا وهو نعيم عظيم، ومع كونه عظيمًا فهو دائم مقيم، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الإقبال على الجهاد أفضل من تركه.

المسألة الثانية: اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء، فإما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازًا، فإن كان المراد منه هو الحقيقة، فإما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء، أو المراد أنهم أحياء في الحال، وبتقدير أن يكون هذا هو المراد، فإما أن يكون المراد إثبات الحياة الروحانية أو إثبات الحياة الجسمانية، فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الآية.

الاحتمال الأول: أن تفسير الآية بأنهم سيصيرون في الآخرة أحياء، قد ذهب إليه جماعة من متكلمي المعتزلة، منهم أبو القاسم الكعبي قال: وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى، كانوا يقولون: أصحاب محمد ﷺ يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون إلى خير، وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد، فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل إليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة.

واعلم أن هذا القول عندنا باطل، ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: أن قوله: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ ظاهره يدل على كونهم أحياء عند نزول الآية، فحمله على أنهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر.

الحجة الثانية: أنه لا شك أن جانب الرحمة والفضل والإحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة، ثم إنه تعالى ذكر في أهل العذاب أنه أحياهم قبل القيامة لأجل التعذيب فإنه تعالى قال: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للتعقيب، والتعذيب مشروط بالحياة، وأيضًا قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] وإذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب، فلأن يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة لأجل الإحسان والاثابة كان ذلك أولى.

الحجة الثالثة: أنه لو أراد أنه سيجعلهم أحياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك، أما إذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ لأنه عليه الصلاة والسلام لعله ما كان يعلم أنه تعالى يشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف، وهو أنه يحييهم قبل قيام القيامة لأجل إيصال الثواب إليهم.

فإن قيل: إنه عليه الصلاة والسلام وإن كان عالمًا بأنهم سيصيرون أحياء عند ربهم عند البعث ولكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة، فجاز أن يبشره الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون إلى الثواب والسرور.

قلنا: قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ إنما يتناول الموت لأنه قال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء في الحال لأنه لا حسبان هناك في صيرورتهم أحياء يوم القيامة، وقوله: ﴿يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ﴾ فهو خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾ والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وأن يكونوا في الدنيا، فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وأن يكون قبل قيام القيامة، والاستبشار لا بد وأن يكون مع الحياة، فدل هذا على كونهم أحياء قبل يوم القيامة، وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره.

الحجة الخامسة: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال في صفة الشهداء:

«أَنَّ أرواحَهُمْ في أجوافِ طَيْرٍ خُضْرٍ وإنها تَرِدُ أَنْهَارَ الْجَنَّةِ، وتَأْكُلُ مِنْ ثِمَارِهَا وَتَسْرَحُ حيثُ شاءتْ، وتأوي إلى قَنَاديلَ من ذهب تحت العَرْشِ، فلما رأوا طِيبَ مَسْكَنِهِمْ ومَطْعَمِهِمْ ومَشْرَبِهِمْ قَالُوا: يَا لَيتَ قومَنَا يَعْلَمُونَ بِمَا نَحْنُ فِيهِ مِنَ النَّعِيم، وما صنع الله تعالى بنا كَيْ يَرْغَبُوا فِي الجِهَادِ، فَقَالَ اللهُ تَعَالَى أَنَا مُخبِرٌ عَنْكُمْ، وَمُبَلِّغُ إِخْوَانِكُم، فَفَرِحُوا بِذَلِكَ وَاسْتَبْشَرُوا» فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى هذه الآية[(١)].

وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الآية، فقال: سألنا عنها فقيل لنا: إن الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء، وفي رواية في روضة خضراء، وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «ألاَ أَبَشِّرُكَ أَنَّ أَبَاكَ حَيْثُ أُصِيبَ بِأُحُدٍ أَحْيَاهُ اللهُ، ثُمَّ قَالَ: مَا تُرِيدُ يا عبدَ اللهِ بنَ عَمرو أن أَفْعَلَ بك؟ فقال: يَا رَبِّ، أُحِبُّ أن تَرُدَّنِي إلى الدُّنْيَا فأُقْتَلَ فيها مرةً أُخْرَى»[(٢)] والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر، فكيف يمكن إنكارها؟ طعن الكعبي في هذه الروايات وقال: إنها غير جائزة لأن الأرواح لا تتنعم، وإنما يتنعم الجسم إذا كان فيه روح لا الروح، ومنزلة الروح من البدن منزلة القوة، وأيضًا: الخبر المروي ظاهره يقتضي أن هذه الأرواح في حواصل الطير، وأيضًا ظاهره يقتضي أنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح، وهذا يناقض كونها في حواصل الطير.

والجواب: أما الطعن الأول: فهو مبني على أن الروح عرض قائم بالجسم، وسنبين أن الأمر ليس كذلك، وأما الطعن الثاني: فهو مدفوع لأن القصد من أمثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال المخافات والآفات، فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال.

وأما الوجه الثاني: من الوجوه المحتملة في هذه الآية هو أن المراد أن الشهداء أحياء في الحال، والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحياة للروح، ومنهم من أثبتها للبدن، وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة، وهي أن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية، ويدل عليه أمران: أحدهما: أن أجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال، والتبدل، والإنسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره، والباقي مغاير للمتبدل، والذي يؤكد ما قلناه: أنه تارة يصير سمينًا وأخرى هزيلاً، وأنه يكون في أول الأمر صغير الجثة، ثم انه يكبر وينمو،

---

(١) حسن: أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٢٦٥)، حديث رقم (٢٣٨٨)، قال: حدثنا يعقوب حدثنا أبي عن ابن إسحاق حدثني إسماعيل بن أمية . . . به، وهناد في (الزهد) (١/ ١٢٠)، حديث رقم (١٥٥)، قال حدثنا محمد بن فضيل . . . به، وأما رواية ابن إدريس فقد أخرجه أبو داود في (سننه) (٣/ ١٠٩١)، حديث رقم (٢٥٢٠) من طريق عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير عن سعيد بن جبير عن ابن عباس . . . به.

(٢) إسناده حسن: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٣٠)، حديث رقم (٣٠١٠)، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ٩٣٦)، حديث رقم (٢٨٠٠)، وابن أبي عاصم في (السنة) (١/ ٢٦٧)، حديث رقم (٢٠٦)، جميعًا من طريق طلحة بن خراش قال: سمعت جابر بن عبد الله . . . به.

ولا شك أن كل إنسان يجد من نفسه أنه شيء واحد من أول عمره إلى آخره فصح ما قلناه.
الثاني: أن الإنسان قد يكون عالمًا بنفسه حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه وأجزائه، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فثبت بهذين الوجهين أنه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسمًا مخصوصًا ساريًا في هذه الجثة سريان النار في الفحم. والدهن في السمسم، وماء الورد في الورد. ويحتمل أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم، وعلى كلا المذهبين فإنه لا يبعد أنه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حيًّا، وان قلنا إنه أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحياة إليه، وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر، كما في هذه الآية، وعن عذاب القبر كما في قوله: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]فثبت بما ذكرناه أنه لا امتناع في ذلك، فظاهر الآية دال عليه، فوجب المصير إليه، والذي يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل. أما القرآن فآيات: إحداها: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧ - ٣٠]ولا شك أن المراد من قوله: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ الموت. ثم قال: ﴿فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى﴾ وفاء التعقيب تدل على أن حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت، وهذا يدل على ما ذكرناه، وثانيها: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]وهذا عبارة عن موت البدن. ثم قال: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢]فقوله: ﴿رُدُّوٓا۟﴾ ضمير عنه. وإنما هو بحياته وذاته المخصوصة، فدل على أن ذلك باق بعد موت البدن، وثالثها: قوله: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: ٨٨، ٨٩]وفاء التعقيب تدل على أن هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» [١]والفاء فاء التعقيب تدل على أن قيامة كل أحد حاصلة بعد موته، وأما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله، وأيضًا قوله عليه الصلاة والسلام: «القَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النار» [٢]وأيضًا روي أنه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا» فقيل له: يا رسول الله إنهم أموات، فكيف تناديهم؟ فقال عليه الصلاة

---

(١) ضعيف :قال الألباني: (٣/ ٣٠٩): ضعيف، قال الحافظ العراقي في (تخريج الإحياء) (٤/ ٥٦) طبع الحلبي: رواه ابن أبي الدنيا في (كتاب الموت) من حديث أنس بسند ضعيف. ومن حديثه رواه العسكري والديلمي كما في (المقاصد الحسنة) ص (٧٥ و ٤٢٨) بلفظ: إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته. وسكت عليه.

(٢) ضعيف :أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ٦٣٩)، حديث رقم (٢٤٦٠) من طريق عبيد الله بن الوليد الوصافي عن عطية عن أبي سعيد. . . به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. اهـ، وإسناده ضعيف فيه عطية العوفي ضعيف وتلميذه الوصافي ضعيف أيضًا، رواه الطبراني في (الأوسط) (٨/ ٢٧٢)، حديث رقم (٨٦١٣) من طريق محمد بن أيوب بن سويد أخبرنا أبي عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة. . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٣/ ٤٦) من رواية أبي هريرة وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن أيوب بن سويد وهو ضعيف.

والسلام: «**إنهم أسمع منكم**»[1] أو لفظًا هذا معناه، وأيضًا قال عليه الصلاة والسلام: «**أَوْلياءَ اللهِ لا يَمُوتُونَ ولكِنْ يُنْقَلُونَ من دارٍ إلى دارٍ**»[2] وكل ذلك يدل على أنَ النفوس باقية بعد موت الجسد.

وأما المعقول فمن وجوه: الأول: وهو أن وقت النوم يضعف البدن، وضعفه لا يقتضي ضعف النفس، بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات، فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس، فهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس. الثاني: وهو أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ، وجفافه يؤدي إلى الموت، وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الإلهية، وهو غاية كمال النفس، فما هو سبب في كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن، وهذا يقوي الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن. الثالث: أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن، وذلك لأن النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الإلهية، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وقال عليه الصلاة والسلام: «**أَبِيت عِنْد رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي**»[3]. ولا شك أن ذلك الطعام والشراب ليس إلا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب وأيضًا، فإنا نرى أن الإنسان إذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان، أو بالفوز بمنصب، أو بالوصول إلى معشوقه، قد ينسى الطعام والشراب، بل يصير بحيث لو دعي إلى الأكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه، والعارفون المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم أنهم إذا لاح لهم شيء من تلك الأنوار، وانكشف لهم شيء من تلك الأسرار، لم يحسوا ألبتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادة النفسانية كالمضادة للسعادة الجسمانية، وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن، وإذا كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن، ولتكن هذه الإقناعيات كافية في هذا المقام.

واعلم أنه متى تقررت هذه القاعدة زالت الإشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه، وإذا عرفت هذه القاعدة فنقول: قال بعض المفسرين: أرواح الشهداء أحياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش إلى يوم القيامة، والدليل عليه ما روي أن النبي ﷺ

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (ما جاء في عذاب القبر) (١/ ٤٦٢)، حديث رقم (١٣٠٤) من طريق نافع عن ابن عمر... بنحوه.

(٢) لم أجده.

(٣) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الصيام)، باب: (النهي عن الوصال في الصوم) (٢/ ٧٧٥)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٣٧/ ٢٥٧/ ٤١٨)، ومالك في (الموطأ) كتاب (الصيام)، باب: (النهي عن الوصال) (١/ ٣٠١)، حديث رقم (٣٩)، والدارمي في كتاب (الصوم)، باب: (النهي عن الوصال في الصوم) (١/ ٤٥٠)، حديث رقم (١٧٠٣)، والحميدي في (مسنده) (٢)، حديث ورقم (١٠٠٩)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٣/ ٢٠٦٨)، جميعًا من طريق أبي الزناد... به.

قال: «ذَا نَامَ الْعَبْدُ فِي سُجُودِهِ يُبَاهِي اللَّهُ تَعَالَى بِهِ مَلَائِكَتَهُ فَيَقُولُ أُنْظُرُوا إِلَى عَبْدِي رُوحُهُ عِنْدِي، وَجَسَدُهُ فِي خدمتي»(١).

واعلم أن الآية دالة على ذلك وهي قوله: ﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ ولفظ ﴿عِندَ﴾ فكما أنه مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩] فإذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله، فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله، وهذه كلمات تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة.

الوجه الثالث: في تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للأجساد، والقائلون بهذا القول اختلفوا، فقال بعضهم: إنه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء إلى السموات وإلى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات إليها، ومنهم من قال: يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات إليها، ومن الناس من طعن فيه وقال: إنا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع، فإما أن يقال إن الله تعالى يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها، أو يقال: إن تلك الأجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى، ويؤلفها ويرد الحياة إليها ويوصل الثواب إليها، وكل ذلك مستبعد، ولأنا قد نرى الميت المقتول باقيا أيامًا إلى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيح والصديد، فإن جوزنا كونها حية متنعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة.

الوجه الرابع: في تفسير هذه الآية أن نقول: ليس المراد من كونها أحياء حصول الحياة فيهم، بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه: الأول: قال الأصم البلخي: إن الميت إذا كان عظيم المنزلة في الدين، وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة، صح أن يقال: إنه حي وليس بميت، كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا ينتقع به أحد: إنه ميت وليس بحي، وكما يقال للبليد: إنه حمار، وللمؤذي إنه سبع، ورُوي أن عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه قال له: ما مات من خلف مثلك، وبالجملة فلا شك أن الإنسان إذا

---

(١) **ضعيف**: أخرجه تمام في (فوائده) (٤/ ٥٦)، حديث رقم (١٥٥٤) من طريق يزيد بن موهب حدثنا إسحاق بن عبد الواحد عن داود بن الزبرقان عن سليمان التيمي عن أنس... به، وأورده ابن حجر في (التلخيص) (١/ ٢٢٢/ ٢٢٣)، وقال: أنكر جماعة منهم القاضي ابن العربي وجوده فقد رواه البيهقي في الخلافيات من حديث أنس، وفيه داود بن الزبرقان وهو ضعيف. وروي من وجه آخر، عن أبان، عن أنس. وأبان متروك، ورواه ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ، من حديث المبارك بن فضالة، وذكره الدارقطني في العلل، من حديث عباد بن راشد، كلاهما عن الحسن، عن أبي هريرة بلفظ: (إذا نام العبد وهو ساجد، يقول الله: انظروا إلى عبدي)، قال: وقيل: عن الحسن بلغنا عن النبي ﷺ قال: والحسن لم يسمع من أبي هريرة، انتهى. وعلى هذه الرواية اقتصر ابن حزم، وأعلها بالانقطاع، ومرسل الحسن أخرجه أحمد في الزهد، ولفظه: (إذا نام العبد وهو ساجد يباهي الله به الملائكة، يقول: انظروا إلى عبدي روحه عندي، وهو ساجد لي)، وروى ابن شاهين عن أبي سعيد معناه، وإسناده ضعيف. وأورده الألباني في (الضعيفة) (٢/ ٢٦٩)، حديث رقم (٩٥٣) وقال: ضعيف.

مات وخلف ثناء جميلاً وذكرًا حسنًا، فإنه يقال على سبيل المجاز إنه ما مات بل هو حي. الثاني: قال بعضهم مجاز هذه الحياة أن أجسادهم باقية في قبورهم، وأنها لا تبلى تحت الأرض البتة. واحتج هؤلاء بما روي أنه لما أراد معاوية أن يجري العين على قبور الشهداء، أمر بأن ينادى: من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع، قال جابر: فخرجنا إليهم فأخرجناهم رطاب الأبدان، فأصابت المسحاة أصبع رجل منهم فقطرت دمًا. والثالث: أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يغسلون كما تغسل الأموات، فهذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات.

المسألة الثالثة: قال صاحب (الكشاف): ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ الخطاب لرسول الله ﷺ أو لكل أحد وقرئ بالياء، وفيه وجوه: أحدها: ولا يحسبن رسول الله. والثاني: ولا يحسبن حاسب، والثالث: ولا يحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتًا قال: وقرئ ﴿تَحْسَبَنَّ﴾ بفتح السين، وقرأ ابن عامر (قتّلوا) بالتشديد والباقون بالتخفيف.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ قال الواحدي: التقدير: بل هم أحياء، قال صاحب (الكشاف): قرئ (أحياءً) بالنصب على معنى بل أحسبهم أحياءً. وأقول: إن الزجاج قال: ولو قرئ (أحياءً) بالنصب لجاز على معنى بل أحسبهم أحياء، وطعن أبو علي الفارسي فيه فقال: لا يجوز ذلك لأنه أمر بالشك والأمر بالشك غير جائز على الله، ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لأن ذلك لم يذهب إليه أحد من علماء أهل اللغة، وللزجاج أن يجيب فيقول: الحسبان ظن لا شك، فلم قلتم إنه لا يجوز أن يأمر الله بالظن، أليس أن تكليفه في جميع المجتهدات ليس إلا بالظن.

وأقول: هذه المناظرة من الزجاج وأبي علي الفارسي تدل على أنه ما قرئ (أحياءً) بالنصب بل الزجاج كان يدعي أن لها وجهًا في اللغة، والفارسي نازعه فيه، وليس كل ما له وجه في الإعراب جازت القراءة به.

أما قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ ففيه وجوه: أحدها: بحيث لا يملك لهم أحد نفعًا ولا ضرًّا إلا الله تعالى. والثاني: هم أحياء عند ربهم، أي هم أحياء في علمه وحكمه، كما يقال: هذا عند الشافعي كذا، وعند أبي حنيفة بخلافه. والثالث: أن ﴿عِندَ﴾ معناه القرب والإكرام، كقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨].

أما قوله: ﴿يُرْزَقُونَ ۝١٦٩ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ فاعلم أن المتكلمين قالوا: الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم، فقوله: ﴿يُرْزَقُونَ﴾ إشارة إلى المنفعة، وقوله: ﴿فَرِحِينَ﴾ إشارة إلى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم، وأما الحكماء فإنهم قالوا: إذا أشرقت جواهر الأرواح القدسية بالأنوار الإلهية كانت مبتهجة من وجهين: أحدهما: أن تكون ذواتها منيرة مشرقة متلألئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الإلهية. والثاني: بكونها ناظرة إلى ينبوع النور ومصدر الرحمة

والجلالة، قالوا: وابتهاجها بهذا القسم الثاني أتم من ابتهاجها بالأول، فقوله: ﴿يُرْزَقُونَ﴾ إشارة إلى الدرجة الأولى وقوله: ﴿فَرِحِينَ﴾ إشارة إلى الدرجة الثانية، ولهذا قال: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ يعني أن فرحهم ليس بالرزق، بل بإيتاء الرزق لأن المشغول بالرزق مشغول بنفسه، والناظر إلى إيتاء الرزق مشغول بالرازق، ومن طلب الحق لغيره فهو محجوب.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

واعلم أن قوله: ﴿أَلَّا خَوْفٌ﴾ في محل الخفض بدل من ﴿ٱلَّذِينَ﴾ والتقدير: ويستبشرون بأن لا خوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة، وأصل الاستفعال طلب الفعل، فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة.

المسألة الثانية: اعلم أن الذين سلموا كون الشهداء أحياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الآية تأويلات أخر.

أما الأول: فهو أن يقال: إن الشهداء يقول بعضهم لبعض: تركنا إخواننا فلانًا وفلانًا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون إن شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما أصبنا، فهو قوله: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم﴾.

وأما الثاني: فهو أن يقال: إن الشهداء إذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله، والمراد بقوله: ﴿لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾ هم إخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء، لأن الشهداء يدخلون الجنة قبلهم، دليله قوله تعالى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ [النساء: ٩٥، ٩٦] فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين والنعيم المعد لهم، وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك أعينهم، هذا اختيار أبي مسلم الأصفهاني والزجاج.

واعلم أن التأويل الأول أقوى من الثاني، وذلك لأن حاصل الثاني يرجع إلى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة، وهذا أمر عام في حق كل المؤمنين، فلا معنى لتخصيص الشهداء بذلك، وأيضًا: فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول، لأن منازل الأنبياء والصديقين فوق منازل الشهداء، قال تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩] وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص. أما إذا فسرنا الآية بالوجه الأول ففي تخصيص المجاهدين بهذه الخاصية أعظم الفوائد فكان ذلك أولى والله أعلم.

المسألة الثالثة: الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل، والحزن يكون

بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي، فبيّن سبحانه أنه لا خوف عليهم فيما سيأتيهم من أحوال القيامة، ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا.

قوله تعالى: ﴿ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى بيّن أنهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يستبشرون لأنفسهم بما رزقوا من النعيم، وانما أعاد لفظ ﴿ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ لأن الاستبشار الأول كان بأحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، والاستبشار الثاني كان بأحوال أنفسهم خاصة.

فإن قيل: أليس أنه ذكر فرحهم بأحوال أنفسهم والفرح عين الاستبشار؟

قلنا: الجواب من وجهين: الأول: أن الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار. والثاني: لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال، وحصول الاستبشار بما عرفوا أن النعمة العظيمة تحصل لهم في الآخرة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ ﴾ النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد.

المسألة الثالثة: الآية تدل على أن استبشارهم بسعادة إخوانهم أتم من استبشارهم بسعادة أنفسهم، لأن الاستبشار الأول في الذكر هو بأحوال الإخوان، وهذا تنبيه من الله تعالى على أن فرح الإنسان بصلاح أحوال إخوانه ومتعلقيه، يجب أن يكون أتم وأكمل من فرحه بصلاح أحوال نفسه.

ثم قال: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ الكسائي (وإن الله) بكسر الألف على الاستئناف. وقرأ الباقون بفتحها على معنى: وبأن الله، والتقدير: يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبأن الله لا يضيع أجر المؤمنين، والقراءة الأولى أتم وأكمل لأن على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الأجر، ولا شك أن المقام الأول أكمل لأن كون العبد مشتغلاً بطلب الله أتم من اشتغاله بطلب أجر عمله.

المسألة الثانية: المقصود من الآية بيان أن الذي تقدم من إيصال الثواب والسرور العظيم إلى الشهداء ليس حكمًا مخصوصًا بهم، بل كل مؤمن يستحق شيئًا من الأجر والثواب، فإن الله سبحانه يوصل إليه ذلك الأجر والثواب ولا يضيعه ألبتة.

المسألة الثالثة: الآية عندنا دالة على العفو عن فساق أهل الصلاة لأنه بإيمانه استحق الجنة

فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدًا مخلدًا لما وصل إليه أجر إيمانه، فحينئذ يضيع أجر المؤمنين على إيمانهم وذلك خلاف الآية.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ مِنْهُمْ وَٱتَّقَوْا۟ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾﴾

اعلم أن الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين، تُعرف إحداهما بغزوة حمراء الأسد، والثانية بغزوة بدر الصغرى، وكلاهما متصلة بغزوة أحد، أما غزوة حمراء الأسد فهي المراد من هذه الآية على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في محل ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وجوه: الأول: وهو قول الزجاج أنه رفع بالابتداء وخبره ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ مِنْهُمْ﴾ إلى آخر هذه الآية. الثاني: أن يكون محله هو الخفض على النعت للمؤمنين، الثالث: أن يكون نصبًا على المدح.

المسألة الثانية: في سبب نزول هذه الآية قولان: الأول: وهو الأصح أن أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أُحد وبلغوا الروحاء ندموا، وقالوا: إنا قتلنا أكثرهم ولم يبق منهم إلا القليل فلمَ تركناهم؟ بل الواجب أن نرجع ونستأصلهم، فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فأراد أن يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن أصحابه قوة، فندب أصحابه إلى الخروج في طلب أبي سفيان وقال: (لا أريد أن يخرج الآن معي إلا من كان معي في القتال)، فخرج الرسول ﷺ مع قوم من أصحابه، قيل كانوا سبعين رجلاً حتى بلغوا حمراء الأسد وهو من المدينة على ثلاثة أميال، فألقى الله الرعب في قلوب المشركين فانهزموا[1]، وروي أنه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة، ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة أخرى، وكان كل ذلك لإثخان الجراحات فيهم، وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة، ويتوكأ عليه صاحبه ساعة. والثاني: قال أبو بكر الأصم: نزلت هذه الآية في يوم أُحد لما رجع الناس إليه ﷺ بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم، وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنها بعد أن مثلوا بحمزة، فقذف الله في قلوبهم الرعب فانهزموا، وصلى عليهم ﷺ ودفنهم بدمائهم[2]، وذكروا أن صفية

---

(١) أخرجه النسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ٣١٧)، حديث رقم (١١٠٨٣)، والطبراني في (الكبير) (١١/ ٢٤٧)، حديث رقم (١١٦٣٢)، كلاهما من طريق سفيان عن عمرو عن عكرمة عن ابن عباس... به.

(٢) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (من يقوم باللحد) (٣/ ٢٥٢)، حديث رقم (١٣٤٧)، وأبو داود في كتاب (الجنائز)، باب: (في الشهيد يُغسل) (٣/ ١٣٧٠)، حديث رقم (٣١٣٨)، والترمذي في كتاب (الجنائز)، باب: (ما جاء في ترك الصلاة على الشهيد) (٣/ ٣٥٤)، حديث رقم (١٠٣٦)، والنسائي في كتاب (الجنائز)، باب: (ترك الصلاة عليهم) (٤/ ٣٦٣)، حديث رقم (١٩٥٤)، وابن ماجه في كتاب (الجنائز)، باب:

جاءت لتنظر إلى أخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير: (ردها لئلا تجزع من مثلة أخيها)، فقالت: قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى، فقال للزبير: (فدعها تنظر إليه)، فقالت خيرًا واستغفرت له[1]. وجاءت امرأة قد قتل زوجها وأبوها وأخوها وابنها فلما رأت النبي ﷺ وهو حي قالت: إن كل مصيبة بعدك هدر[2]، فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية، وأكثر الروايات على الوجه الأول.

المسألة الثالثة: استجاب: بمعنى أجاب، ومنه قوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾ [البقرة: ١٨٦] وقيل: أجاب، فعل الإجابة، واستجاب طلب أن يفعل الإجابة، لأن الأصل في الاستفعال طلب الفعل، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول من بعد ما أصابهم الجراحات القوية.

أما قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ وجوه: الأول: ﴿أَحْسَنُوا﴾ دخل تحته الائتمار بجميع المأمورات، وقوله: ﴿وَاتَّقَوْا﴾ دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات، والمكلف عند هذين الأمرين يستحق الثواب العظيم. الثاني: أحسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت، واتقوا الله في التخلف عن الرسول، وذلك يدل على أنه يلزمهم الاستجابة للرسول وإن بلغ الأمر بهم في الجراحات ما بلغ من بعد أن يتمكنوا معه من النهوض. الثالث: أحسنوا فيما أتوا به من طاعة الرسول ﷺ، واتقوا ارتكاب شيء من المنهيات بعد ذلك.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: (من) في قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ﴾ للتبيين لأن الذين استجابوا لله والرسول قد أحسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم.

(ما جاء في الشهداء ودفنهم) (١/ ٤٨٥)، حديث رقم (١٥١٤)، جميعًا من طريق الليث بن سعد... به، ولم أجد لفظ الصلاة عليهم في الحديث ولكن في الصلاة على شهداء أحد خلاف.

(١) ذكره ابن كثير في (البداية) (٤/ ٤٢) من طريق ابن إسحاق... به، أورده البيهقي في (دلائل النبوة) (٣/ ٢٢٧)، حديث رقم (٢) وقال عن ابن إسحاق... فذكر قصة صفية، وأخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ١٦٥) من طريق سليمان بن داود الهاشمي أنبأنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن عروة قال: أخبرني أبي الزبير رضي الله عنه أنه لما كان يوم أحُد أقبلت امرأة تسعى حتى إذا كادت أن تشرف على القتلى قال: فكره النبي ﷺ أن تراهم فقال: (المرأة المرأة) قال الزبير: فتوسمت أنها صفية قال أحمد شاكر: (إسناده صحيح)، وذكره الهيثمي في (المجمع) (٦/ ١١٨)، وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والبزار وفيه عبد الرحمن بن أبي الزناد وهو ضعيف وقد وثق.

(٢) أخرجه البيهقي في (دلائل النبوة) (٣/ ٢٤١)، قال: وبإسناده عن ابن إسحاق قال: حدثني عبد الواحد بن أبي عوف عن إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص قال... فذكره، أخرجه الطبري في (تاريخه) (٢/ ٧٤)، وذكره ابن سيد الناس في (عيون الأثر) (٢/ ٣٦) من طريق ابن إسحاق قال: وحدثني عبد الأحد بن أبي عوف عن إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص قال... فذكره.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ فَٱنقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ وَٱتَّبَعُواْ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى، روى ابن عباس أن أبا سفيان لما عزم على أن ينصرف من المدينة إلى مكة نادى: يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها إن شئت، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: (قل بيننا وبينك ذلك إن شاء الله تعالى)، فلما حضر الأجل خرج أبو سفيان مع قومه حتى نزل بمر الظهران، وألقى الله تعالى الرعب في قلبه، فبدا له أن يرجع، فلقي نعيم بن مسعود الأشجعي وقد قدم نعيم معتمرًا، فقال: يا نعيم إني وعدت محمدًا أن نلتقي بموسم بدر، وإن هذا عام جدب ولا يصلحنا إلا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن، وقد بدا لي أن أرجع، ولكن إن خرج محمد ولم أخرج زاد بذلك جراءة، فاذهب إلى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الإبل، فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم: ما هذا بالرأي، أتوكم في دياركم وقتلوا أكثرهم فإن ذهبتم إليهم لم يرجع منكم أحد، فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم، فلما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك قال: «**والذي نفس محمد بيده لأخرجن إليهم ولو وحدي**» ثم خرج النبي ﷺ، ومعه نحو من سبعين رجلاً فيهم ابن مسعود، وذهبوا إلى أن وصلوا إلى بدر الصغرى، وهي ماء لبني كنانة، وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية أيام، ولم يلق رسول الله ﷺ وأصحابه أحدًا من المشركين، ووافقوا السوق، وكانت معهم نفقات وتجارات، فباعوا واشتروا أدمًا وزبيبًا وربحوا وأصابوا بالدرهم درهمين، وانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين، ورجع أبو سفيان إلى مكة فسمى أهل مكة جيشه جيش السويق، وقالوا: إنما خرجتم لتشربوا السويق، فهذا هو الكلام في سبب نزول هذه الآية.

المسألة الثانية: في محل ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وجوه: أحدها: أنه جر، صفة للمؤمنين بتقدير: والله لا يضيع أجر المؤمنين الذين قال لهم الناس. الثاني: أنه بدل من قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ﴾، الثالث: أنه رفع بالابتداء وخبره ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾.

المسألة الثالثة: المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ من تقدم ذكرهم، وهم الذين استجابوا لله والرسول، وفي المراد بقوله: ﴿قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ وجوه: الأول: أن هذا القائل هو نعيم بن مسعود كما ذكرناه في سبب نزول هذه الآية، وإنما جاز إطلاق لفظ الناس على الإنسان الواحد، لأنه إذا قال الواحد قولاً وله أتباع يقولون مثل قوله أو يرضون بقوله، حسن حينئذ إضافة ذلك الفعل إلى

الكل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧٢] ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] وهم لم يفعلوا ذلك وإنما فعله أسلافهم، إلا أنه أضيف إليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك الأفعال فكذا ههنا يجوز أن يضاف القول إلى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد. الثاني: وهو قول ابن عباس، ومحمد بن إسحاق: أن ركبًا من عبد القيس مروا بأبي سفيان، فدسهم إلى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم عليه جعلاً. الثالث: قال السدي: هم المنافقون، قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير إلى بدر لميعاد أبي سفيان: القوم قد أتوكم في دياركم، فقتلوا الأكثرين منكم، فإن ذهبتهم إليهم لم يبق منكم أحد.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ المراد بالناس هو أبو سفيان وأصحابه ورؤساء عسكره، وقوله: ﴿قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ أي جمعوا لكم الجموع، فحذف المفعول لأن العرب تسمي الجيش جمعًا ويجمعونه جموعًا، وقوله: ﴿فَٱخْشَوْهُمْ﴾ أي: فكونوا خائفين منهم، ثم إنه تعالى أخبر أن المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنًا، فقال تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الضمير في قوله: ﴿فَزَادَهُمْ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان: الأول: عائد إلى الذين ذكروا هذه التخويفات. والثاني: أنه عائد إلى نفس قولهم، والتقدير: فزادهم ذلك القول إيمانًا، وإنما حسنت هذه الإضافة لأن هذه الزيادة في الإيمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت إضافتها إلى هذا القول وإلى هذا القائل، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [فاطر: ٤٢]

المسألة الثانية: المراد بالزيادة في الإيمان أنهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا إليه، بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار، وعلى طاعة الرسول ﷺ في كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك أو خف، لأنه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة، وكانوا محتاجين إلى المداواة، وحدث في قلوبهم وثوق بأن الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة، فهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾.

المسألة الثالثة: الذين يقولون إن الإيمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات، وإنه يقبل الزيادة والنقصان، احتجوا بهذه الآية، فإنه تعالى نص على وقوع الزيادة، والذين لا يقولون بهذا القول قالوا: الزيادة إنما وقعت في مراتب الإيمان وفي شعائره، فصح القول بوقوع الزيادة في الإيمان مجازًا.

المسألة الرابعة: هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم أُحد، والعادة جارية بأنه إذا انهزم أحد الخصمين عن الآخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة استيلاء، وفي قلب المغلوب انكسار وضعف،

ثم إنه سبحانه قلب القضية ههنا، فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب، وأودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة، وذلك يدل على أن الدواعي والصوارف من الله تعالى، وإنها متى حدثت في القلوب وقعت الأفعال على وفقها.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ والمراد أنهم كلما ازدادوا إيمانًا في قلوبهم أظهروا ما يطابقه فقالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل. قال ابن الأنباري: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ أي كافينا الله، ومثله قول امرئ القيس:

وَحَسبُكَ مِن غِنى شِبعٌ وَرِيُّ (١)

أي: يكفيك الشبع والري، وأما ﴿ٱلْوَكِيلُ﴾ ففيه أقوال: أحدها: أنه الكفيل. قال الشاعر:

ذَكَرتُ أَبا أروى فَبِتُّ كَأَنَّني بَردُ الأمور الماضياتِ وَكيلُ (٢)

أراد كأنني برد الأمور كفيل. الثاني: قال الفراء: الوكيل: الكافي، والذي يدل على صحة هذا القول أن (نعم) سبيلها أن يكون الذي بعدها موافقًا للذي قبلها، تقول: رازقنا الله ونعم الرازق، وخالقنا الله ونعم الخالق، وهذا أحسن من قول من يقول: خالقنا الله ونعم الرازق، فكذا ههنا تقدير الآية: يكفينا الله ونعم الكافي. الثالث: الوكيل، فعيل بمعنى مفعول، وهو الموكول إليه، والكافي والكفيل يجوز أن يسمى وكيلاً، لأن الكافي يكون الأمر موكولاً إليه، وكذا الكفيل يكون الأمر موكولا إليه.

ثم قال تعالى: ﴿فَٱنقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ وذلك أن النبي ﷺ خرج والمعنى: وخرجوا فانقلبوا، فحذف الخروج لأن الانقلاب يدل عليه، كقوله: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] أي: فضرب فانفلق، وقوله: ﴿بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ قال مجاهد والسدي: النعمة ههنا العافية، والفضل التجارة، وقيل: النعمة منافع الدنيا، والفضل ثواب الآخرة، وقوله: ﴿لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ﴾ لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع ﴿وَٱتَّبَعُواْ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾ في طاعة رسوله ﴿وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾ قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا، وفي ذلك إلقاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم وإظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا أنفسهم مما فاز به هؤلاء، وروي أنهم قالوا: هل يكون هذا غزوًا، فأعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم.

واعلم أن أهل المغازي اختلفوا، فذهب الواقدي إلى تخصيص الآية الأولى بواقعة حمراء الأسد، والآية الثانية ببدر الصغرى، ومنهم من يجعل الآيتين في وقعة بدر الصغرى، والأول أولى لأن قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ﴾ [آل عمران: ١٧٢] كأنه يدل على قرب عهد بالقرح، فالمدح فيه أكثر من المدح على الخروج على العدو من وقت إصابة القرح لمسه، والقول الآخر أيضًا محتمل. والقرح على هذا القول يجب أن يفسر بالهزيمة، فكأنه قيل: إن

---

(١) تقدم ترجمة امرؤ القيس في المجلد الأول.

(٢) ينسب هذا البيت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

الذين انهزموا ثم أحسنوا الأعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر أمورهم، ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثواب موطنين أنفسهم على لقاء العدو، بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا، وتوكلوا على الله ورضوا به كافيًا ومعينًا فلهم أجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة إذ كانوا قد تابوا عنها والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ خبر ﴿ذَٰلِكُمُ﴾ بمعنى: إنما ذلكم المثبط هو الشيطان و﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ جملة مستأنفة بيان لتثبيطه، أو ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ صفة لاسم الإشارة و﴿يُخَوِّفُ﴾ الخبر، والمراد بالشيطان الركب، وقيل: نعيم بن مسعود، وسمي شيطانًا لعتوه وتمرده في الكفر، كقوله: ﴿شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢] وقيل: هو الشيطان يخوف بالوسوسة.

أما قوله تعالى: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ ففيه سؤال: وهو أن الذين سماهم الله بالشيطان إنما خوفوا المؤمنين، فما معنى قوله: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول: تقدير الكلام: ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه، فحذف المفعول الثاني وحذف الجار، ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ﴾ [القصص: ٧] أي: فإذا خفت عليه فرعون، ومثال حذف الجار قوله تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ [الكهف: ٢] معناه: لينذركم ببأس وقوله: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥] أي: لينذركم بيوم التلاق، وهذا قول الفراء، والزجاج، وأبي علي. قالوا: ويدل عليه قراءة أبي بن كعب (يخوفكم بأوليائه).

القول الثاني: أن هذا على قول القائل: خوفت زيدًا عمرًا، وتقدير الآية: يخوفكم أولياءه، فحذف المفعول الأول، كما تقول: أعطيت الأموال، أي: أعطيت القوم الأموال، قال ابن الأنباري: وهذا أولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا﴾ [الكهف: ٢] أي: لينذركم بأسًا وقوله: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥] أي: لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى إلى مفعولين من غير حرف جر تقول: خاف زيد القتال، وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود (يخوفكم أولياءه).

القول الثالث: أن معنى الآية: يخوف أولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين، والمعنى الشيطان يخوف أولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون أمره، فأما أولياء الله، فإنهم لا يخافونه إذا خوفهم ولا ينقادون لأمره ومراده منهم، وهذا قول الحسن والسدي، فالقول الأول فيه محذوفان، والثاني فيه محذوف واحد، والثالث لا حذف فيه. وأما الأولياء فهم المشركون والكفار، وقوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ الكناية في القولين الأولين عائدة إلى الأولياء. وفي القول الثالث عائدة إلى ﴿ٱلنَّاسِ﴾ في قوله: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾

فتقعدوا عن القتال وتجبنوا ﴿وَخَافُونِ﴾ فجاهدوا مع رسولي وسارعوا إلى ما يأمركم به ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ يعني أن الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٦﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع (يُحْزِنْك) بضم الياء وكسر الزاي، وكذلك في جميع ما في القرآن إلا قوله: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] في سورة الأنبياء، فإنه فتح الياء وضم الزاي، والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاي. قال الأزهري: اللغة الجيدة: حزنه يحزنه على ما قرأ به أكثر القراء، وحجة نافع أنهما لغتان يقال: حزن يحزن كنصر ينصر، وأحزن يحزن كأكرم يكرم لغتان.

المسألة الثانية: اختلفوا في سبب نزول الآية على وجوه: الأول: أنها نزلت في كفار قريش، والله تعالى جعل رسوله آمنا من شرهم، والمعنى: لا يحزنك من يسارع في الكفر بأن يقصد جمع العساكر لمحاربتك، فانهم بهذا الصنيع إنما يضرون أنفسهم ولا يضرون الله، ولا بد من حمل ذلك على أنهم لن يضروا النبي وأصحابه من المؤمنين شيئًا، وإذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص، لأن من المشهور أنهم بعد ذلك ألحقوا أنواعًا من الضرر بالنبي عليه الصلاة والسلام، والأولى أن يكون ذلك محمولاً على أن مقصودهم من جمع العساكر إبطال هذا الدين وإزالة هذه الشريعة، وهذا المقصود لا يحصل لهم، بل يضمحل أمرهم وتزول شوكتهم، ويعظم أمرك ويعلو شأنك. الثاني: أنها نزلت في المنافقين، ومسارعتهم هي أنهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب وقعة أحد ويؤيسونهم من النصرة والظفر، أو بسبب أنهم كانوا يقولون إن محمدًا طالب ملك، فتارة يكون الأمر له، وتارة عليه، ولو كان رسولاً من عند الله ما غلب، وهذا كان ينفر المسلمين عن الإسلام، فكان الرسول يحزن بسببه. قال بعضهم: إن قومًا من الكفار أسلموا ثم ارتدوا خوفًا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول ﷺ بذلك السبب، فإنه عليه السلام ظن أنهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة. فبين الله أن ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي: ويمكن أن يقوي هذا الوجه بأمور: الأول: أن المستمر على الكفر لا يوصف بأنه يسارع في الكفر، وإنما يوصف بذلك من يكفر بعد الإيمان. الثاني: أن إرادته تعالى أن لا يجعل لهم حظًا في الآخرة لا يليق إلا بمن قد آمن، فاستوجب ذلك، ثم أحبط. الثالث: أن الحزن إنما يكون على فوات أمر مقصود، فلما قدر النبي ﷺ الانتفاع بإيمانهم، ثم كفروا زن ﷺ عند ذلك لفوات التكثير بهم، فآمنه الله من ذلك وعرفه أن وجود إيمانهم كعدمه في أن ، اله لا تتغير.

القول الرابع: أن المراد رؤساء اليهود: كعب بن الأشرف وأصحابه الذين كتموا صفة محمد ﷺ لمتاع الدنيا. قال القفال رحمه الله: ولا يبعد حمل الآية على جميع أصناف الكفار بدليل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١] إلى قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤١] فدلت هذه الآية على أن حزنه كان حاصلاً من كل هؤلاء الكفار.

المسألة الثالثة: في الآية سؤال: وهو أن الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة، فكيف نهى الله عن الطاعة؟

والجواب من وجهين: الأول: أنه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدي ذلك إلى لحوق الضرر به، فنهاه الله تعالى عن الإسراف فيه ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]، الثاني: أن المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضروك ويعينوا عليك، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ يعني أنهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير أنفسهم، ولا يعود وبال ذلك على غيرهم ألبتة.

ثم قال: ﴿إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ والمعنى أنهم لن يضروا النبي وأصحابه شيئًا، وقال عطاء: يريد: لن يضروا أولياء الله شيئًا.

ثم قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه رد على المعتزلة، وتنصيص على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى، قال القاضي: المراد أنه يريد الإخبار بذلك والحكم به.

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين:

الأول: أنه عدول عن الظاهر.

والثاني: بتقدير أن يكون الأمر كما قال، لكن الإتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الإشكال.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بالعدم، وقال أصحابنا: ذلك جائز، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم. قالت المعتزلة: المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] قلنا: هذا عدول عن الظاهر.

المسألة الثالثة: الآية تدل على أن النكرة في موضع النفي تعم، إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لاحظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٧﴾﴾

اعلم أنا لو حملنا الآية الأولى على المنافقين واليهود، وحملنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضًا حمل الآية الأولى على المرتدين، وحمل هذه الآية على اليهود، ومعنى اشتراء الكفر بالإيمان منهم، أنهم كانوا يعرفون النبي ﷺ ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم، فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه، فكأنهم أعطوا الإيمان وأخذوا الكفر بدلاً عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلاً عنه، ولا يبعد أيضًا حمل هذه الآية على المنافقين، وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الإيمان، فإذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان، فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالإيمان.

واعلم أنه تعالى. قال في الآية الأولى: ﴿ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٧٦] وقال في هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ والفائدة في هذا التكرار أمور: أحدها: أن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لا شك أنهم كانوا كافرين أولاً، ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك، وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات، ومثل هذا الإنسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على إلحاق الضرر بالغير. وثانيها: أن أمر الدين أهم الأمور وأعظمها، ومثل هذا مما لا يقدم الإنسان فيه على الفعل أو على الترك إلا بعد إمعان النظر وكثرة الفكر، وهؤلاء يقدمون على الفعل أو على الترك في مثل هذا المهم العظيم بأهون الأسباب وأضعف الموجبات، وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم، فأمثال هؤلاء لا يلتفت العاقل إليهم. وثالثها: أن أكثرهم إنما ينازعونك في الدين، لا بناء على الشبهات، بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا، ومن كان عقله هذا القدر، وهو أنه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة، ومثله لا يقدر في إلحاق الضرر بالغير، فهذا هو الفائدة في إعادة هذه الآية، والله أعلم بمراده.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثبيط أصحاب النبي ﷺ أنهم إنما ثبطوهم لأنهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أُحد، والله تعالى بيّن أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت إليها، وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله، ثم بين في هذه الآية أن بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرًا من قتل أولئك الذين قتلوا بأُحد، لأن هذا البقاء صار وسيلة إلى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة، وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أُحد

صار وسيلة إلى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة، فترغيب أولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا جاهل. فهذا بيان وجه النظم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولا تحسبن الذين كفروا). (ولا تحسبن الذين يبخلون) [آل عمران: ١٨٠] ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم﴾ [آل عمران: ١٨٨] في الأربعة بالتاء وضم الباء في قوله: (تحسبنُهم) وقرأ نافع وابن عامر بالياء إلا قوله: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم﴾ فإنه بالتاء، وقرأ حمزة كلها بالتاء، واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدّمناه في سورة البقرة، أما الذين قرأوا بالياء المنقطة من تحت: فقوله: ﴿يَحْسَبَنَّ﴾ فعل، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ فاعل يقتضي مفعولين أو مفعولاً يسد مسد مفعولين نحو حسبت، وقوله: حسبت أن زيدًا منطلق، وحسبت أن يقوم عمرو، فقوله في الآية: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ يسد مسد المفعولين، ونظيره قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ﴾ [الفرقان: ٤٤] وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فأحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج، وهو أن ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ نصب بأنه المفعول الأول، و﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ بدل عنه. و﴿خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ هو المفعول الثاني والتقدير: ولا تحسبن يا محمد إملاء الذين كفروا خيرًا لهم. ومثله مما جعل (أن) مع الفعل بدلاً من المفعول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧] فقوله: ﴿أَنَّهَا لَكُمْ﴾ بدل من إحدى الطائفتين.

المسألة الثانية: (ما) في قوله: ﴿أَنَّمَا﴾ يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون بمعنى الذي فيكون التقدير: لا تحسبن الذين كفروا أن الذي نمليه خير لأنفسهم، وحذف الهاء من (نملي) لأنه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك: الذي رأيت زيد، والآخر: أن يقال: (ما) مع ما بعدها في تقدير المصدر، والتقدير: لا تحسبن الذين كفروا أن إملائي لهم خير.

المسألة الثالثة: قال صاحب (الكشاف): (ما) مصدرية وإذا كان كذلك فكان حقها في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة، واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب، وأما في قوله: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ فههنا يجب أن تكون متصلة لانها كافة بخلاف الأولى.

المسألة الرابعة: معنى (نملي) نطيل ونؤخر، والإملاء الإمهال والتأخير، قال الواحدي رحمه الله: واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان، يقال: ملوت من الدهر مَلوة ومُلوة ومَلاوة ومُلاوة بمعنى واحد، قال الأصمعي: يقال: أملى عليه الزمان أي طال، وأملى له أي طول له وأمهله، قال أبو عبيدة: ومنه الملا للأرض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار.

المسألة الخامسة: احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وجوه: الأول: أن هذا الإملاء عبارة عن إطالة المدة، وهي لا شك أنها من فعل الله تعالى، والآية نص في بيان أن هذا الإملاء ليس بخير، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر. الثاني: أنه تعالى نص

على أن المقصود من هذا الإملاء هو أن يزدادوا الإثم والبغي والعدوان، وذلك يدل على أن الكفر والمعاصي بإرادة الله، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ أي إنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا وليكون لهم عذاب مهين. الثالث: أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا خير لهم في هذا الإملاء، أنهم لا يحصلون إلا على ازدياد البغي والطغيان، والإتيان بخلاف مخبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخير جمع بين النقيضين وهو محال، وإذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الإملاء على الخير والطاعة مع أنهم مكلفون بذلك لزم في نفسه بطلان مذهب القوم. قالت المعتزلة:

أما الوجه الأول: فليس المراد من هذه الآية أن هذا الإملاء ليس بخير، إنما المراد أن هذا الاملاء ليس خيرًا لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم أُحد، لأن كل هذه الآيات في شأن أُحد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة، فبين تعالى أن إبقاء الكافرين في الدنيا وإملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشهداء، ولا يلزم من نفي كون هذا الإملاء أكثر خيرية من ذلك القتل، أن لا يكون هذا الإملاء في نفسه خيرًا.

وأما الوجه الثاني: فقد قالوا: ليس المراد من الآية أن الغرض من الإملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[النساء: ٦٤] بل الآية تحتمل وجوهًا من التأويل: أحدها: أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[القصص: ٨] وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[الأعراف: ١٧٩] وقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا عَن سَبِيلِهِ﴾[إبراهيم: ٣٠] وهم ما فعلوا ذلك لطلب الإضلال، بل لطلب الاهتداء، ويقال: ما كانت موعظتي لك إلا لزيادة في تماديك في الفسق إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك، وثانيها: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير، والتقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا إنما نملي لهم خير لأنفسهم، وثالثها: أنه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يزدادون عند هذا الإمهال إلا تماديًا في الغي والطغيان، أشبه هذا حال من فعل الإملاء لهذا الغرض والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز. ورابعها: وهو السؤال الذي ذكرته للقوم وهو أن اللام في قوله: ﴿لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ غير محمول على الغرض بإجماع الأمة، أما على قول أهل السنة فلأنهم يحيلون تعليل أفعال الله بالأغراض، وأما على قولنا فلأنا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعب والإيلام، بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلاً إلا لغرض الإحسان، وإذا كان كذلك فقد حصل الإجماع على أن هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض، وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال، ثم بعد هذا: قول القائل: ما المراد من هذه اللام غير ملتفت اليه، لأن المستدل إنما بنى استدلاله على أن هذه اللام للتعليل، فإذا بطل ذلك سقط استدلاله.

وأما الوجه الثالث: وهو الإخبار والعلم فهو معارض بأن هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه، ويلزم أن يكون الله موجبًا لا مختارًا، وهو بالإجماع باطل.

والجواب عن الأول: أن قوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ﴾ معناه نفي الخيرية في نفس الأمر، وليس معناه أنه ليس خيرًا من شيء آخر، لأن بناء المبالغة لا يجوز ذكره إلا عند ذكر الراجح والمرجوح، فلما لم يذكر الله ههنا إلا أحد الأمرين عرفنا أنه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرًا من شيء آخر.

وأما السؤال الثاني: وهو تمسكهم بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وبقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ [النساء: ٦٤].

فجوابه: أن الآية التي تمسكنا بها خاص، والآية التي ذكرتموها عام، والخاص مقدم على العام.

وأما السؤال الثالث: وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر، وأيضًا فإن البرهان العقلي يبطله؛ لأنه تعالى لما علم أنهم لا بد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغي والطغيان، كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب، وعدم حصوله محال، وإرادة المحال محال، فيمتنع أن يريد منهم الإيمان، ويجب أن يريد منهم ازدياد الغي والطغيان، وحينئذ ثبت أن المقصود هو التعليل وأنه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة.

وأما السؤال الرابع: وهو التقديم والتأخير.

فالجواب عنه من ثلاثة أوجه: أحدها: أن التقديم والتأخير ترك للظاهر. وثانيها: قال الواحدي رحمه الله: هذا إنما يحسن لو جازت قراءة ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ بكسر (إنما) وقراءة ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ بالفتح. ولم توجد هذه القراءة ألبتة. وثالثها: أنا بينا بالبرهان القاطع العقلي أنه يجب أن يكون مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان، فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع.

وأما السؤال الخامس: وهو قوله: هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل.

فجوابه أن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد، فأما أن يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع، وأيضًا قوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ تنصيص على أنه ليس المقصود من هذا الإملاء إيصال الخير لهم والإحسان اليهم، والقوم لا يقولون بذلك، فتصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه.

وأما السؤال السادس: وهو المعارضة بفعل الله تعالى.

فالجواب: أن تأثير قدرة الله في إيجادِ المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه، فلم يمكن أن يكون العلم مانعًا عن القدرة. أما في حق العبد فتأثير قدرته في إيجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه، فصلح أن يكون هذا العلم مانعًا للعبد عن الفعل، فهذا تمام المناظرة في هذه الآية.

المسألة السادسة: اتفق أصحابنا أنه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية،

وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية، اختلف فيه قول أصحابنا، فالذين قالوا ليس له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية، وقالوا هذه الآية دالة على أن إطالة العمر وإيصاله إلى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة، لأنه تعالى نص على أن شيئًا من ذلك ليس بخير، والعقل أيضًا يقرره وذلك لأن من أطعم إنسانًا خبيصًا مسمومًا فإنه لا يعد ذلك إلا طعام إنعامًا، فإذا كان المقصود من إعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقة، وأما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعمًا في الظاهر، وأنه لا طريق إلى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات إلا أن نقول: تلك النعم نعم في الظاهر ولكنها نقم وآفات في الحقيقة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٩﴾﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية الكلام في قصة أُحد، فأخبر تعالى أن الأحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة، ثم دعاء النبي ﷺ إياهم مع ما كان بهم من الجراحات إلى الخروج لطلب العدو، ثم دعائه إياهم مرة أخرى إلى بدر الصغرى لموعد أبي سفيان، فأخبر تعالى أن كل هذه الأحوال صار دليلاً على امتياز المؤمن من المنافق، لأن المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منكم، ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين عن العود إلى الجهاد، فأخبر سبحانه وتعالى أنه لا يجوز في حكمته أن يذركم على ما أنتم عليه من اختلاط المنافقين بكم وإظهارهم أنهم منكم ومن أهل الإيمان بل كان يجب في حكمته إلقاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز، فهذا وجه النظم. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (حتى يميِّز الخبيث) بالتشديد، وكذلك في الأفعال والباقون ﴿يَمِيزَ﴾ بالتخفيف وفتح الياء الأولى وكسر الميم وسكون الياء الأخيرة، قال الواحدي رحمه الله: وهما لغتان يقال مِزْتُ الشيء بعضه من بعض فأنا أَمِيْزُه مَيْزًا او أُمَيِّزُه تمييزًا، ومنه الحديث «من ماز أذى عن طريق فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ» وحجة من قرأ بالتخفيف وفتح الياء أن الميز يفيد فائدة التمييز وهو أخف في اللفظ فكان أولى، وحكى أبو زيد عن أبي عمرو أنه كان يقول: التشديد للكثرة، فأما واحد من واحد فيميز بالتخفيف، والله تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ فذكر شيئين، وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق، وأيضًا قال تعالى: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ [يس: ٥٩] وهو مطاوع الميز، وحجة من قرأ بالتشديد: أن التشديد للتكثير والمبالغة، وفي المؤمنين والمنافقين كثرة، فلفظ التمييز ههنا أولى، ولفظ الطيب والخبيث وإن كان مفردًا إلا أنه للجنس، فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما.

المسألة الثانية: قد ذكرنا أن معنى الآية: ما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق وأشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب، أي المنافق من المؤمن. واختلفوا بأي شيء ميز بينهم وذكروا وجوهًا: أحدها: بإلقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة، فمن كان مؤمنًا ثبت على إيمانه وعلى تصديق الرسول ﷺ، ومن كان منافقًا ظهر نفاقه وكفره. وثانيها: أن الله وعد بنصرة المؤمنين وإذلال الكافرين، فلما قوي الإسلام عظمت دولته وذل الكفر وأهله، وعند ذلك حصل هذا الامتياز. وثالثها: القرائن الدالة على ذلك، مثل أن المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الإسلام وقوته، والمنافقين كانوا يغتمون بسبب ذلك.

المسألة الثالثة: ههنا سؤال، وهو أن هذا التمييز إن ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين، وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين، وإن لم يظهر لم يحصل موعود الله.

وجوابه: أنه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني، لا الامتياز القطعي.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ معناه أنه سبحانه حكم بأن يظهر هذا التمييز، ثم بيّن بهذه الآية أنه لا يجوز أن يحصل ذلك التمييز بأن يطلعكم الله على غيبه فيقول: إن فلانًا منافق وفلانًا مؤمن، وفلانًا من أهل الجنة وفلانًا من أهل النار، فإن سنة الله جارية بأنه لا يطلع عوام الناس على غيبه، بل لا سبيل لكم إلى معرفة ذلك الامتياز إلا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات، حتى يتميز عندها الموافق من المنافق، فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهو من خواص الأنبياء، فلهذا قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ أي ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء فخصهم بإعلامهم أن هذا مؤمن وهذا منافق. ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على أيديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان، ويحتمل أيضًا أن يكون المعنى: وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول، بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة، ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل.

ثم قال: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ والمقصود أن المنافقين طعنوا في نبوة محمد ﷺ بوقوع الحوادث المكروهة في قصة أُحُد، فبيّن الله تعالى أنه كان فيها مصالح. منها تمييز الخبيث من الطيب، فلما أجاب عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد أجبنا عنها، فلم يبق إلا أن تؤمنوا بالله ورسله، وإنما قال: ﴿وَرُسُلِهِۦ﴾ ولم يقل: ورسوله لدقيقة، وهي أن الطريق الذي به يتوصل إلى الإقرار بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ليس إلا المعجز وهو حاصل في حق محمد ﷺ، فوجب الإقرار بنبوة كل واحد من الأنبياء، فلهذه الدقيقة قال: ﴿وَرُسُلِهِۦ﴾ والمقصود التنبيه على أن طريق إثبات نبوة جميع الأنبياء واحد، فمن أقر بنبوة واحد منهم لزمه الإقرار بنبوة الكل، ولما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال: ﴿وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾، وهو ظاهر.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد، وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة (ولا تحسبن) بالتاء والباقون بالياء، أما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج: معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرًا لهم، فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه، وأما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان: الأول: أن يكون فاعل ﴿يَحْسَبَنَّ﴾ ضمير رسول الله ﷺ، أو ضمير أحد، والتقدير: ولا يحسبن رسول الله أو لا يحسبن أحد بخل الذين يبخلون خيرًا لهم. الثاني: أن يكون فاعل ﴿يَحْسَبَنَّ﴾ هم الذين يبخلون، وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفًا، وتقديره: ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرًا لهم، وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه، كقوله: من كذب كان شرًّا له، أي الكذب، ومثله:

إذا نهى السفيه جرى إليه

أي: السفه، وأنشد الفراء:

هُمُ الملوكُ وأبناءُ الملوكِ هُمُ والآخذون به والسَّاسَةُ الأُوَلُ[(١)]

فقوله به: يريد بالملك ولكنه اكتفى عنه بذكر الملوك.

المسألة الثانية: هو في قوله: ﴿هُوَ خَيْرًا لَّهُم﴾ تسميه البصريون فصلاً، والكوفيون عمادًا، وذلك لأنه لما ذكر ﴿يَبْخَلُونَ﴾ فهو بمنزلة ما إذا ذكر البخل، فكأنه قيل: ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرًا لهم، وتحقيق القول فيه أن للمبتدأ حقيقة، وللخبر حقيقة، وكون حقيقة المبتدأ موصوفًا بحقيقة الخبر أمر زائد على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر، فإذا كانت هذه الموصوفية أمرًا زائدًا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة ﴿هُوَ﴾.

المسألة الثالثة: اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع، وذلك الخير يحتمل أن يكون مالاً، وأن يكون علمًا.

---

(١) الفراء تقدم ترجمته في المجلد الثالث.

فالقول الأول: إن هذا الوعيد ورد على البخل بالمال، والمعنى: لا يتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلهم هو خير لهم، بل هو شر لهم، وذلك لأنه يبقى عقاب بخلهم عليهم، وهو المراد من قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ مع أنه لا تبقى تلك الأموال عليهم وهذا هو المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

والقول الثاني: أن المراد من هذا البخل: البخل بالعلم، وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعت محمد ﷺ وصفته، فكان ذلك الكتمان بخلاً، يقال: فلان يبخل بعلمه، ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣] ثم إنه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التوراة والإنجيل، فإذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد ﷺ كان ذلك بخلاً.

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه تعالى قال: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ﴾ ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز في تفسير هذه الآية، ولو فسرناها بالمال لم نحتج إلى المجاز فكان هذا أولى. الثاني: أنا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبًا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن، ولو حملناها على أن اليهود كتموا ما عرفوه من التوراة انقطع النظم، إلا على سبيل التكلف، فكان الأول أولى.

المسألة الرابعة: أكثر العلماء على أن البخل عبارة عن منع الواجب، وإن منع التطوع لا يكون بخلاً، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: أن الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل، والوعيد لا يليق إلا الواجب. وثانيها: أنه تعالى ذم البخل وعابه، ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله وأن يعاب به. وثالثها: وهو أنه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لأنه لا نهاية لمقدوراته في التفضل، وكل ما يدخل في الوجود فهو متناهٍ، فيكون لا محالة تاركًا التفضل، فلو كان ترك التفضل بخلاً لزم أن يكون الله تعالى موصوفًا بالبخل لا محالة، تعالى الله عز وجل عنه علوًّا كبيرًا. ورابعها: قال عليه الصلاة والسلام: «وَأَيُّ دَاءٍ أَدْوَأُ مِنَ الْبُخْلِ»(١) ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف. وخامسها: أنه كان لو تارك التفضل بخيلاً لوجب فيمن يملك المال كله العظيم أن لا يتخلص من البخل إلا بإخراج الكل. وسادسها: أنه تعالى قال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] وكلمة (من) للتبعيض، فكان المراد من هذه الآية: الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله، ثم إنه تعالى قال في صفتهم: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] فوصفهم بالهدى والفلاح، ولو كان تارك التطوع بخيلاً مذمومًا لما صح ذلك. فثبت بهذه الآية أن البخل عبارة عن ترك الواجب، إلا أن الإنفاق الواجب أقسام كثيرة، منها إنفاقه على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤنتهم، ومنها ما يتصل بأبواب الزكاة، ومنها ما إذا احتاج المسلمون

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الهبة وفضلها)، باب: (إذا وهب هبة أو وعد. . .) (٢/ ٩١٧)، حديث رقم (٢٤٥٨)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٠٦/ ٢٣١٤)، جميعًا من طريق سفيان بن عيينة . . . به.

إلى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم، فههنا يجب عليهم إنفاق الأموال على من يدفعه عنهم، لأن ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس، ومنها إذا صار أحد من المسلمين مضطرًا فإنه يجب عليه أن يدفع إليه مقدار ما يستبقي به رمقه، فكل هذه الاتفاقات من الواجبات وتركه من باب البخل، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في تفسير هذا الوعيد وجوه: الأول: أن يحمل هذا على ظاهره وهو أنه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببًا لعذابهم. قيل: إنه تعالى يصير تلك الأموال في أعناقهم حيات تكون لهم كالأطواق تلتوي في أعناقهم، ويجوز أيضًا أن تلتوي تلك الحيات في سائر أبدانهم، فأما ما يصير من ذلك في أعناقهم فعلى جهة أنهم كانوا التزموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها، وأما ما يلتوي منها في سائر أبدانهم فعلى جهة أنهم كانوا يضمون تلك الأموال إلى أنفسهم، فعوضوا منها بأن جعلت حيات التوت عليهم كأنهم قد التزموها وضموها إلى أنفسهم. ويمكن أن يكون الطوق طوقًا من نار يجعل في أعناقهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٥] وعن ابن عباس رضي الله عنهما: تجعل تلك الزكاة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعًا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول: أنا الزكاة التي بخلت في الدنيا بي.

القول الثاني: في تفسير قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ﴾ قال مجاهد: سيكلفون أن يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روي عن ابن عباس أنه كان يقرأ (وَعَلَى الَّذِينَ يطوقونه فِدْيَةٌ) [البقرة: ١٨٤] قال المفسرون: يكلفونه ولا يطيقونه، فكذا قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ أي: يؤمرون بأداء ما منعوا حين لا يمكنهم الإتيان به، فيكون ذلك توبيخًا على معنى: هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنًا.

والقول الثالث: أن قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِۦ﴾ أي: سيلزمون إثمه في الآخرة، وهذا على طريق التمثيل لا على أن ثم أطواقًا، يقال منه: فلان كالطوق في رقبة فلان، والعرب يعبرون عن تأكيد إلزام الشيء بتصييره في العنق، ومنه يقال: قلدتك هذا الأمر، وجعلت هذا الأمر في عنقك قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣].

القول الرابع: إذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى ﴿سَيُطَوَّقُونَ﴾ أن الله تعالى يجعل في رقابهم طوقًا من نار، قال عليه الصلاة والسلام: **«مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْم يَعْلَمُهُ، فَكَتَمَهُ، أَلْجمه الله بِلجام مِنْ نَارِ يوم القيامة»** والمعنى أنهم عوقبوا في أفواههم وألسنتهم بهذا اللجام لأنهم لم ينطقوا بأفواههم وألسنتهم بما يدل على الحق.

واعلم أن تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد ﷺ غير بعيد، وذلك لأن اليهود

والنصارى موصوفون بالبخل في القرآن مذمومون به. قال تعالى في صفتهم: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ٥٣] وقال أيضًا فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [النساء: ٣٧] وأيضًا ذكر عقيب هذه الآية قوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] وذلك من أقوال اليهود، ولا يبعد أيضًا أن تكون الآية عامة في البخل بالعلم، وفي البخل بالمال، ويكون الوعيد حاصلاً عليهما معًا.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق، وذلك لأن من يلزمه هذه الحقوق ولا تسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة، أما قوله: ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ فلأنه يؤدي إلى حرمان الثواب وحصول النار، وأما قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ فهو صريح بالوعيد. واعلم أن الكلام في هذه المسألة تقدم في سورة البقرة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وفيه وجهان: الأول: وله ما فيهما مما يتوارثه أهلهما من مال وغيره. فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] والثاني: وهو قول الأكثرين: المراد أنه يفنى أهل السموات والأرض وتبقى الأملاك ولا مالك لها إلا الله، فجرى هذا مجرى الوراثة إذ كان الخلق يدعون الأملاك، فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا أحدًا كان هو الوارث لها، والمقصود من الآية أنه يبطل ملك جمع المالكين إلا ملك الله سبحانه وتعالى، فيصير كالميراث. قال ابن الأنباري: يقال: ورث فلان علم فلان إذا انفرد به بعد أن كان مشاركًا فيه، وقال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦] وكان المعنى انفراده بذلك الأمر بعد أن كان داود مشاركًا له فيه وغالبًا عليه.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (بما يعملون) بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون، والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه، والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب، وذلك لأن ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٩] والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه، والغيبة أقرب إليه من الخطاب قال صاحب الكشاف: الياء على طريقة الالتفات، وهي أبلغ في الوعيد.

قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: أنه تعالى لما أمر المكلفين في هذه الآيات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك، شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته.

فالشبهة الأولى: أنه تعالى لما أمر بإنفاق الأموال في سبيله قالت الكفار: إنه تعالى لو طلب الإنفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرًا عاجزًا، لأن الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرًا، ولما كان الفقر على الله تعالى محالاً، كان كونه طالبًا للمال من عبيده محالاً، وذلك يدل على أن محمدًا كاذب في إسناد هذا الطلب إلى الله تعالى.

الوجه الثاني: في طريق النظم أن أمة موسى عليه السلام كانوا إذا أرادوا التقرب بأموالهم إلى الله تعالى، فكانت تجيء نار من السماء فتحرقها، فالنبي ﷺ لما طلب منهم بذل الأموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبيًّا لما طلبت الأموال لهذا الغرض، فإنه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في إصلاح دينه إلى أموالنا، بل لو كنت نبيًّا لكنت تطلب أموالنا لأجل أن تجيئها نار من السماء فتحرقها، فلما لم تفعل ذلك عرفنا أنك لست بنبي، فهذا هو وجه النظم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه يبعد من العاقل أن يقول إن الله فقير ونحن أغنياء، بل الإنسان إنما يذكر ذلك إما على سبيل الاستهزاء أو على سبيل الإلزام، وأكثر الروايات أن هذا القول إنما صدر عن اليهود، روي أنه ﷺ كتب مع أبي بكر إلى يهود بني قينقاع يدعوهم إلى الإسلام وإلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرضًا حسنًا، فقال فنحاص اليهودي: إن الله فقير حتى سألنا القرض، فلطمه أبو بكر في وجهه وقال: لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك، فشكاه إلى رسول الله ﷺ وجحد ما قاله، فنزلت هذه الآية تصديقًا لأبي بكر رضي الله عنه[1]. وقال آخرون: لما أنزل الله تعالى ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥] قالت اليهود: نرى إله محمد يستقرض منا، فنحن إذن أغنياء وهو فقير، وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا، وأرادوا قوله: ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾.

واعلم أنه ليس في الآية تعيين هذا القائل، إلا أن العلماء نسبوا هذا القول إلى اليهود واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: أن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: إن يد الله مغلولة: يعنون أنه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الآية. وثانيها: ما روي في الخبر أنهم تكلموا بذلك على ما رويناه في قصة أبي بكر. وثالثها: أن القول بالتشبيه غالب على اليهود، ومن قال بالتشبيه لا يمكنه إثبات كونه تعالى قادرًا على كل المقدورات، وإذا عجز عن إثبات هذا الأصل عجز عن بيان أنه غني وليس بفقير.

والوجه الرابع: أن موسى عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم أن يوافقوه في مجاهدة الأعداء قالوا: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون. فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبري في (تفسيره) (٧/ ٤٤٣) من طريق أحمد بن مفضل قال: حدثنا أسباط عن السدي. . . فذكره، والواحدي في (أسباب النزول) (١/ ٧٧) من طريق شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد. . . به.

بالنفس قالوا: لما كان الإله قادرًا فأي حاجة به إلى جهادنا، وكذا ههنا أن محمدًا عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا: لما كان الإله غنيًا فأي حاجة به إلى أموالنا. فكان إسنادهم هذه الشبهة إلى اليهود لائقًا من هذا الوجه، وإن كان لا يمتنع أن يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك. والأظهر أنهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد ﷺ، يعني لو صدق محمد في أن الإله يطلب المال من عبيده لكان فقيرًا، ولما كان ذلك محالاً ثبت أنه كاذب في هذا الإخبار، أو ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية، فأما أن يقول العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد.

المسألة الثانية: هذه الآية تدل على أنه تعالى سميع للأقوال، ونظيره قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ﴾ [المجادلة: ١].

المسألة الثالثة: ظاهر الآية يدل على أن قائل هذا القول كانوا جماعة، لأنه تعالى قال: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟﴾ وظاهر هذا القول يفيد الجميع. وأما ما روي أن قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي، فهذا يدل على أن غيره لم يقل ذلك، فلما شهد الكتاب أن القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك.

ثم قال تعالى: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة (سيُكتب) بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله (وقتلُهم الأنبياء) برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم، والباقون بالنون وفتح اللام إضافة إليه تعالى. قال صاحب (الكشاف): وقرأ الحسن والأعرج (سيكتب) بالياء وتسمية الفاعل.

المسألة الثانية: هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوهًا: أحدها: أن يكون المراد من كتبه عليهم إثبات ذلك عليهم وأن لا يلغى ولا يطرح، وذلك لأن الناس إذا أرادوا إثبات الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه، والله تعالى جعل الكتبة مجازًا عن إثبات حكم ذلك عليهم. الثاني: سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها أعمالهم ليقرءوا ذلك في جرائد أعمالهم يوم القيامة، والثالث: عندي فيه احتمال آخر، وهو أن المراد: سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق إلى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجهدهم في الطعن في نبوة محمد ﷺ بكل ما قدروا عليه.

ثم قال: ﴿وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ أي: ونكتب قتلهم الأنبياء بغير حق.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الفائدة في ضم أنهم قتلوا الأنبياء إلى أنهم وصفوا الله تعالى بالفقر، هي بيان أن جهل هؤلاء ليس مخصوصًا بهذا الوقت، بل هم منذ كانوا، مصرون على الجهالات والحماقات.

المسألة الثانية: في إضافة قتل الأنبياء إلى هؤلاء وجهان: أحدهما: سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب ما فعله أسلافهم فنجازي الفريقين بما هو أهله، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ [البقرة: ٧٢] أي: قتلها أسلافكم ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: ٤٩] ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠] والفاعل لهذه الأشياء هو أسلافهم، والمعنى أنه سيحفظ على الفريقين معًا أقوالهم وأفعالهم.

والوجه الثاني: سنكتب على هؤلاء ما قالوا بأنفسهم، ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وعن الشعبي أن رجلاً ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله، فقال الشعبي: صرت شريكًا في دمه، ثم قرأ الشعبي ﴿قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٣] فنسب لهؤلاء قتلهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة.

ثم قال تعالى: ﴿وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة (سيكتب) على لفظ ما لم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام (ويقول ذوقوا) بالياء المنقطة من تحت، والباقون (سنكتب ونقول) بالنون.

المسألة الثانية: المراد أنه تعالى ينتقم من هذا القائل بأن يقول له: ذق عذاب الحريق، كما أذقت المسلمين الغصص، والحريق هو المحرق كالأليم بمعنى المؤلم.

المسألة الثالثة: يحتمل أن يقال له هذا القول عند الموت أو عند الحشر أو عند قراءة الكتاب ويحتمل أن يكون هذا كناية عن حصول الوعيد، وإن لم يكن هناك قول.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: إنهم أوردوا سؤالاً وهو أن من يطلب المال من غيره كان فقيرًا محتاجًا، فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرًا وذلك محال، فوجب أن يقال: إنه لم يطلب المال من عبيده، وذلك يقدح في كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقًا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فأين الجواب عنها؟ وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها؟

فنقول: إذا فرعنا على قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة قلنا: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبيده ببذل الأموال مع كونه تعالى أغنى الأغنياء.

وإن فرعنا على قول المعتزلة في أنه تعالى يراعي المصالح لم يبعد أن يكون في هذا التكليف أنواع من المصالح العائدة إلى العباد: منها: أن إنفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب، وذلك من أعظم المنافع، فإنه إذا مات فلو بقي في قلبه حب المال مع أنه ترك المال لكان ذلك سببًا لتألم روحه بتلك المفارقة، ومنها: أن يتوسل بذلك الإنفاق إلى الثواب المخلد المؤبد، ومنها: أن بسبب الإنفاق يصير القلب فارغًا عن حب ما سوى الله، وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فإنه يقوى في حب الله، وذلك رأس السعادات، وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله

في القرآن وبينها مرارًا وأطوارا، كما قال: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا﴾ [الكهف: ٤٦] وقال: ﴿وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٧] وقال: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] وقال: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨] فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان إيراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت، فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ أي: هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وأقدمتم على قتل الأنبياء، فيكون هذا العقاب عدلاً لا جورًا.

المسألة الثانية: قال الجبائي: الآية تدل على أن فعل العقاب بهم كان يكون ظلمًا بتقدير أن لا يقع منهم تلك الذنوب، وفيه بطلان قول المجبرة: إن الله يعذب الأطفال بغير جرم، ويجوز أن يعذب البالغين بغير ذنب، ويدل على كون العبد فاعلاً، وإلا لكان الظلم حاصلاً.

والجواب: إن ما ذكرتم معارض بمسألة الداعي ومسألة العلم على ما شرحناه مرارًا وأطوارًا.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] يفيد نفي كونه ظلامًا، ونفي الصفة يوهم بقاء الأصل، فهذا يقتضي ثبوت أصل الظلم. أجاب القاضي عنه بأن العذاب الذي توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلمًا لكان عظيمًا، فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتًا، وهذا يؤكد ما ذكرنا أن إيصال العقاب اليهم يكون ظلمًا لو لم يكونوا مذنبين.

المسألة الرابعة: اعلم أن ذكر الأيدي على سبيل المجاز، لأن الفاعل هو الإنسان لا اليد، إلا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن إسناد الفعل إليها على سبيل المجاز، ثم في هذه الآية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ وفي آية أخرى ذكر بلفظ التثنية فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] والكل حسن متعارف في اللغة.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٨٣﴾

اعلم أن هذه هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته ﷺ، وتقريرها أنهم قالوا: إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار، وأنت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب أن لا تكون من الأنبياء، فهذا بيان وجه النظم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: نزلت هذه الآية في كعب بن الأشرف، وكعب بن أسد ومالك بن الصيف، ووهب بن يهوذا، وزيد بن التابوب، وفنحاص بن عازوراء وغيرهم، أتوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد تزعم أنك رسول الله وأنه تعالى أنزل عليك كتابًا، وقد عهد إلينا في التوراة أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار، ويكون لها دوي خفيف، تنزل من السماء، فإن جئتنا بهذا صدقناك، فنزلت هذه الآية[1]. قال عطاء: كانت بنو اسرائيل يذبحون لله، فيأخذون الثروب وأطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت، والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه، وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف ولا دخان لها فتأكل كل ذلك القربان.

واعلم أن للعلماء فيما ادعاه اليهود قولين: الأول وهو قول السدى: أن هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط، وذلك أنه تعالى قال في التوراة: من جاءكم يزعم أنه نبي فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار إلا المسيح ومحمدًا عليهما السلام. فإنهما إذا أتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار. قال: وكانت هذه العادة باقية إلى مبعث المسيح عليه السلام، فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت.

القول الثاني: ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه لو كان ذلك حقًّا لكانت معجزات كل الأنبياء هذا القربان، ومعلوم أنه ما كان الأمر كذلك، فإن معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت أشياء سوى هذا القربان. وثانيها: أن نزول هذه النار وأكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء، فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة، بل لما ظهرت المعجزة القاهرة على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة أو لم تظهر. وثالثها: أنه إما أن يقال إنه جاء في التوراة أن مدعي النبوة وإن جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله إلا أن يجيء بهذه المعجزة المعينة، أو يقال جاء في التوراة أن مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار، أو شيء آخر، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لم يكن الإتيان بسائر المعجزات دالاً على الصدق، وإذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن أيضًا في هذه المعجزة المعينة.

وأما الثاني: فإنه يقتضي توقيت الصدق على ظهور مطلق المعجزة، لا على ظهور هذه المعجزة المعينة، فكان اعتبار هذه المعجزة عبثًا ولغوًا، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية، والله أعلم.

المسألة الثانية: في محل ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وجوه: أحدها: قال الزجاج: الجر، وهذا نعت

---

(١) جاء هذا الأثر في كتب التفاسير من طريق الكلبي . . . به، ولم أره مسندًا.

العبيد، والتقدير: وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا. وثانيها: أن التقدير: لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير، وقول الذين قالوا إن الله عهد إلينا. وثالثها: أن يكون رفعًا بالابتداء والتقدير: هم الذين قالوا ذلك.

المسألة الثالثة: قال الواحدي رحمه الله: القربان البر الذي يتقرب به إلى الله، وأصله المصدر من قولك قرب قربانًا، كالكفران والرجحان والخسران، ثم سمى به نفس المتقرب به، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لكعب بن عجرة «**يَا كَعْبُ، الصَّوْمُ جُنَّةٌ، والصَّلاةُ قُرْبانٌ**» أي بها يتقرب إلى الله ويستشفع في الحاجة لديه.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة فقال: ﴿قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى بيّن بهذه الدلائل أنهم يطلبون هذه المعجزة لا على سبيل الاسترشاد، بل على سبيل التعنت، وذلك لأن أسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الأنبياء المتقدمين مثل زكريا وعيسى ويحيى عليهم السلام، وهم أظهروا هذا المعجز، ثم إن اليهود سعوا في قتل زكرياء ويحيى، ويزعمون أنهم قتلوا عيسى عليه السلام أيضًا، وذلك يدل على أن أولئك القوم إنما طلبوا هذا المعجز من أولئك الأنبياء على سبيل التعنت، إذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم، ثم إن المتأخرين راضون بأفعال أولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوه، وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعنتين، واذا ثبت أن طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد، لم يجب في حكمة الله إسعافهم بذلك، لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد ﷺ، وهذا الجواب شاف عن هذه الشبهة.

المسألة الثانية: إنما قال: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى﴾ ولم يقل جاءتكم رسل لأن فعل المؤنث يذكر إذا تقدمه.

المسألة الثالثة: المراد بقوله: ﴿وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ﴾ هو ما طلبوه منه، وهو القربان الذي تأكله النار.

واعلم أنه تعالى لم يقل: قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم، بل قال: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ﴾ والفائدة: أن القوم قالوا: إن الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تأكله النار، فلو أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لهم: إن الأنبياء المتقدمين أتوا بهذا القربان، لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم، لاحتمال أن الإتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها، والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط، لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط، فثبت أنه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الإلزام واردًا، أما لما قال: ﴿قَدْ

جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ﴾ كان الإلزام واردًا، لأنهم لما أتوا بالبينات فقد أتوا بالموجب للتصديق، ولما أتوا بهذا القربان فقد أتوا بالشرط، وعند الإتيان بهما كان الإقرار بالنبوة واجبًا، فثبت أنه لولا قوله: ﴿جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ لم يكن الإلزام واردًا على القوم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾

في قوله: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ﴾ وجوه: أحدها: فإن كذبوك في قولك أن الأنبياء المتقدمين جاءوا إلى هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم، فقد كذب رسل من قبلك: نوح وهود وصالح وإبراهيم وشعيب وغيرهم. والثاني: أن المراد: فإن كذبوك في أصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك، ولعل هذا الوجه أوجه، لأنه تعالى لم يخصص، ولأن تكذيبهم في أصل النبوة أعظم، ولأنه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج. والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله ﷺ، وبيان أن هذا التكذيب ليس أمرًا مختصًا به من بين سائر الأنبياء، بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الأنبياء والطعن فيهم، مع أن حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب إليهم كحالك، ومع هذا فإنهم صبروا على ما نالهم من أولئك الأمم واحتملوا إيذاءهم في جنب تأدية الرسالة، فكن متأسيًا بهم سالكًا مثل طريقتهم في هذا المعنى، وإنما صار ذلك تسلية لأن المصيبة إذا عمت طابت وخفت، فأما البينات فهي الحجج والمعجزات، وأما الزبر فهي الكتب، وهي جمع زبور، والزبور الكتاب، بمعنى المزبور أي المكتوب، يقال: زبرت الكتاب أي كتبته، وكل كتاب زبور. قال الزجاج: الزبور كل كتاب ذي حكمة، وعلى هذا: الأشبه أن يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر، يقال: زبرت الرجل إذا زجرته عن الباطل، وسمي الكتاب زبورًا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق، وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ. وقرأ ابن عباس (وبالزبر) أعاد الباء للتأكيد وأما (المنير) فهو من قولك أنرت الشيء أي: أوضحته.

وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب، وهذا يقتضي أن يقال إن معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم، وذلك يدل على أن أحدًا من الأنبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم، فالتوراة والإنجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة، وأما القرآن فهو

وحده كتاب ومعجزة، وهذا أحد خواص الرسول عليه الصلاة والسلام.

المسألة الثانية: عطف (الكتاب المنير) على (الزبر) مع أن الكتاب المنير لا بد وأن يكون من الزبر، وإنما حسن هذا العطف لأن الكتاب المنير أشرف الكتب وأحسن الزبر، فحسن العطف كما في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾ [الأحزاب: ٧] وقال: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] ووجه زيادة الشرف فيه إما كونه مشتملاً على جميع الشريعة، أو كونه باقيًا على وجه الدهر، ويحتمل أن يكون المراد بالزبر: الصحف، وبالكتاب المنير التوراة والإنجيل والزبور.

قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾.

اعلم ان المقصود من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام والمبالغة في إزالة الحزن من قلبه وذلك من وجهين: أحدهما: أن عاقبة الكل الموت، وهذه الغموم والأحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها، والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل إليه. والثاني: أن بعد هذه الدار دار يتميز فيها المحسن عن المسيء، ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء، وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في إزالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ سؤال: وهو أن الله تعالى يسمى بالنفس قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] وأيضًا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس، ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات، وأيضًا قال تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] وذلك يقتضي أن لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء، وهذا العموم يقتضي موت الكل، وأيضًا يقتضي وقوع الموت لأهل الجنة ولأهل النار لأن كلهم نفوس.

وجوابه: أن المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ فإن هذا المعنى لا يتأتى إلا فيهم، وأيضًا العام بعد التخصيص يبقى حجة.

المسألة الثانية: ﴿ذَآئِقَةُ﴾ فاعلة من الذوق، واسم الفاعل إذا أضيف إلى اسم وأريد به الماضي لم يجز فيه إلا الجر، كقولك: زيد ضارب عمرو أمس، فإن أردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول: هو ضارب زيد غدًا، وضارب زيدا غدًا، قال تعالى: ﴿هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾ [الزمر: ٣٨] قرئ بالوجهين لأنه للاستقبال. وروي عن الحسن أنه قرأ ﴿ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ بالتنوين ونصب (الموت) وهذا هو الأصل وقرأ الأعمش ﴿ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ بطرح التنوين مع النصب كقوله:

وَلا ذاكِـرَ الـلَـهَ إِلاّ قَـلـيـلا

وتمام الكلام في هذه المسألة يأتي في سورة النساء عند قوله: ﴿ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٧] إن شاء الله تعالى.

المسألة الثالثة: زعمت الفلاسفة أن الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية، وذلك لأن هذه الحياة الجسمانية لا تحصل إلا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية، ثم إن الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية، ولا تزال تستمر هذه الحالة إلى أن تفنى الرطوبة الأصلية فتنطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت، فبهذا الطريق كان الموت ضروريًا في هذه الحياة. قالوا وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن، لأنه جعل النفس ذائقة الموت، والذائق لا بد وأن يكون باقيًا حال حصول الذوق، والمعنى أن كل نفس ذائقة موت البدن، وهذا يدل على أن النفس غير البدن، وعلى أن النفس لا تموت بموت البدن، وأيضًا: لفظ النفس مختص بالأجسام، وفيه تنبيه على أن ضرورة الموت مختصة بالحياة الجسمانية، فأما الأرواح المجردة فلا، وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك، فإنه روي عن ابن عباس أنه قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] قالت الملائكة: مات أهل الأرض، ولما نزل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ قالت الملائكة: متنا.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ يدل على أن المقتول يسمى بالميت وإنما لا يسمى المذكى بالميت بسبب التخصيص بالعرف.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ بيّن تعالى أن تمام الأجر والثواب لا يصل إلى المكلف إلا يوم القيامة، لأن كل منفعة تصل إلى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال، والأجر التام والثواب الكامل إنما يصل إلى المكلف يوم القيامة لأن هناك يحصل السرور بلا غم، والأمن بلا خوف، واللذة بلا ألم. والسعادة بلا خوف الانقطاع، وكذا القول في جانب العقاب فإنه لا يحصل في الدنيا ألم خالص عن شوائب اللذة، بل يمتزج به راحات وتخفيفات، وإنما الألم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة، نعوذ بالله منه.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ الزحزحة التنحية والإبعاد، وهو تكرير الزح، والزح هو الجذب بعجلة، وهذا تنبيه على أن الإنسان حينما كان في الدنيا كأنه كان في النار، وما ذاك إلا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «**الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ**».

واعلم أنه لا مقصود للإنسان وراء هذين الأمرين، الخلاص عن العذاب، والوصول إلى الثواب، فبيّن تعالى أن من وصل إلى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الأقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها. وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**مَوْضِعُ سَوْطٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا**

فِيهَا»(١) وقرأ قوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّار وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ، فَلْتُدْرِكْهُ مَنِيَّتُهُ، وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، ويَأْتِي إِلَى النَّاسِ مَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ»(٢).

ثم قال: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ الغرور مصدر من قولك: غررت فلانًا غرورًا شبه الله الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور.

وعن سعيد بن جبير: أن هذا في حق من آثر الدنيا على الآخرة، وأما من طلب الآخرة بها فإنها نعم المتاع، والله أعلم.

واعلم أن فساد الدنيا من وجوه: أولها: أنه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه أزيد من سروره، لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل ينتفع به أم لا، وثانيها: أن الإنسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه في طلبها أكثر، ولكما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد، فإن الإنسان يتوهم أنه إذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك، بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته، وثالثها: أن الإنسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محرومًا عن الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات، ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت أن الدنيا متاع الغرور، وأنها كما وصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: لين مسها قاتل سمها. وقال بعضهم: الدنيا ظاهرها مطية السرور، وباطنها مطية الشرور.

---

(١) **صحيح**: أخرجه الترمذي في كتاب (التفسير)، باب: (سورة آل عمران) (٥/ ٢١٦)، حديث رقم (٣٠١٣) من طريق يزيد بن هارون وسعيد بن عامر... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في كتاب (الزهد)، باب: (صفة الجنة) (٢/ ١٤٥٠)، حديث رقم (٤٣٣٥) من طريق عبد الرحمن بن عثمان... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٣٨) من طريق يحيى بن سعيد... به، والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب: (لموضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها) (٢/ ٢٢٠)، حديث رقم (٢٨٢٠)، جميعًا عن محمد بن عمرو... به، والحديث في الصحيحين من رواية أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب (بدء الخلق)، باب: (في صفة الجنة) (٦/ ٣٦٨)، حديث رقم (٣٢٥٢) من طريق عبد الرحمن بن أبي عمرة... به، ومسلم في كتاب (الجنة)، باب: (في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها) (٤/ ٦/ ٢١٧٥) من طريق سعيد المقبري... به، جميعًا عن أبي هريرة... به.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الإمارة)، باب: (وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء) (٣/ ٤٦/ ١٤٧٢)، وأبو داود في كتاب (الفتن والملاحم)، باب: (ذكر الفتن ودلائلها) (٤/ ١٨١٦)، حديث رقم (٤٢٤٨)، والنسائي في كتاب (البيعة)، باب: (ذكر ما على من بايع الإمام) (٧/ ١٧٢)، حديث رقم (٤٢٠٢)، وابن ماجه في كتاب (الفتن)، باب: (ما يكون من الفتن) (٢/ ١٣٠٦)، حديث رقم (٣٩٥٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٥/ ٥)، حديث رقم (٣٨٢٦٤)، جميعًا من طريق الأعمش عن زيد بن وهب، عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة، قال: انتهيت إلى عبد الله بن عمرو وهو جالس في ظل الكعبة والناس عليه مجتمعون فسمعته يقول... به، واللفظ عند ابن أبي شيبة في المصنف.

قوله تعالى: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما سلى الرسول ﷺ بقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥] زاد في تسليته بهذه الآية، فبين أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أُحد، فسيؤذونهم أيضًا في المستقبل بكل طريق يمكنهم، من الإيذاء بالنفس والإيذاء بالمال، والغرض من هذا الإعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع، وذلك لأن الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فإذا أنزل البلاء عليه شق ذلك عليه، أما إذا كان عالمًا بأنه سينزل، فإذا نزل لم يعظم وقعه عليه.

أما قوله: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: اللام لام القسم، والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون، ولم تكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم، ومثله ﴿ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ ﴾ [البقرة: ١٦].

المسألة الثانية: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ ﴾ لتختبرن، ومعلوم أنه لا يجوز في وصف الله تعالى الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء، ولكن معناه في وصف الله تعالى أنه يعامل العبد معاملة المختبر.

المسألة الثالثة: اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم: المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار، ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد. وقال الحسن: المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال، وهي الصلاة والزكاة والجهاد. قال القاضي: والظاهر يحتمل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما.

وأما قوله: ﴿ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ ﴾ فالمراد منه أنواع الإيذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين، وذلك لأنهم كانوا يقولون عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، وثالث ثلاثة، وكانوا يطعنون في الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما يقدرون عليه، ولقد هجاه كعب بن الأشرف، وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول ﷺ.

وأما المشركون فهم كانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول ﷺ ويجمعون العساكر على محاربة الرسول ﷺ ويثبطون المسلمين عن نصرته، فيجب أن يكون الكلام محمولاً على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثاني.

ثم قال عطفا على الأمرين: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال المفسرون: بعث الرسول ﷺ أبا بكر إلى فنحاص اليهودي يستمده، فقال فنحاص قد احتاج ربك إلى أن نمده، فهمَّ أبو بكر رضي الله عنه أن يضربه بالسيف، وكان رسول الله ﷺ قال له حين بعثه: (لا تغلبن على شيء حتى ترجع إلي)، فتذكر أبو بكر رضي الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية.

المسألة الثانية: للآية تأويلان: الأول: أن المراد منه أمر الرسول ﷺ بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال، والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقابلة، وإنما أوجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب إلى دخول المخالف في الدين، كما قال: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] وقال: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغۡفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية: ١٤] والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغۡوِ مَرُّواْ كِرَامٗا﴾ [الفرقان: ٧٢] وقال: ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥] وقال: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾ [فصلت: ٣٤] قال الواحدي رحمه الله: كان هذا قبل نزول آية السيف. قال القفال رحمه الله: الذي عندي أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر أنها نزلت عقيب قصة أُحد، والمعنى أنهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول ﷺ على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم، واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال. والأمر بالقتال لا ينافي الأمر بالمصابرة على هذا الوجه، واعلم أن قول الواحدي ضعيف، والقول ما قاله القفَّال.

الوجه الثاني في التأويل: أن يكون المراد من الصبر والتقوى: الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والإنكار عليهم، فأمروا بالصبر على مشاق الجهاد، والجري على نهج أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الإنكار على اليهود والاتقاء عن المداهنة مع الكفار، والسكوت عن إظهار الإنكار.

المسألة الثالثة: الصبر عبارة عن احتمال المكروه، والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقبه التقوى، لأن الإنسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الاتقاء عما لا ينبغي، وفيه وجه آخر: وهو أن المراد من الصبر هو أن مقابلة الإساءة بالإساءة تفضي إلى ازدياد الإساءة، فأمر بالصبر تقليلاً لمضار الدنيا، وأمر بالتقوى تقليلاً لمضار الآخرة، فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ أي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه، وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يعزم عليه، فتأخذ نفسه لا محالة به، والعزم كأنه من جملة الحزم وأصله من قول الرجل: عزمت عليك أن تفعل كذا، أي ألزمته إياك لا محالة على وجه لا يجوز ذلك الترخص في تركه، فما كان من الأمور حميد العاقبة معروفًا بالرشد والصواب

فهو من عزم الأمور لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص في تركه، ويحتمل وجهًا آخر، وهو أن يكون معناه: فإن ذلك مما قد عزم عليكم فيه أي ألزمتم الأخذ به، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عن اليهود شبهًا طاعنة في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأجاب عنه أتبعه بهذه الآية، وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم في التوراة والإنجيل على أمة موسى وعيسى عليهما السلام، أن يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته، والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل: كيف يليق بكم إيراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه. الثاني: أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة على محمد ﷺ احتمال الأذى من أهل الكتاب، وكان من جملة إيذائهم للرسول ﷺ أنهم كانوا يكتمون ما في التوراة والإنجيل من الدلائل الدالة على نبوته، فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة، فبيّن أن هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو بكر وعاصم وأبو عمرو (ليبيننه ولا يكتمونه) بالياء فيهما كناية عن أهل الكتاب، وقرأ الباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلاً في وقت أخذ الميثاق، أي فقال لهم: لتبيننه، ونظير هذه الآية قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٨٣] بالتاء والياء وأيضًا قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ٤].

المسألة الثانية: الكلام في كيفية أخذ الميثاق قد تقدم في الآية المتقدمة، وذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أوردوا الدلائل في جميع أبواب التكاليف وألزموهم قبولها، فالله سبحانه وتعالى إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فذلك التوكيد والإلزام هو المراد بأخذ الميثاق. وعن سعيد بن جبير: قلت لابن عباس: إن أصحاب عبد الله يقرءون ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [آل عمران: ٨١] فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم. واعلم أن إلزام هذا الإظهار لا شك أنه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب، والله أعلم.

المسألة الثالثة: الضمير في قوله: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان: قال سعيد بن جبير والسدي: هو عائد إلى محمد عليه السلام، وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدًا إلى معلوم غير مذكور، وقال الحسن وقتادة: يعود إلى الكتاب في قوله: ﴿أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في التوراة والإنجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد ﷺ.

المسألة الرابعة: اللام لام التأكيد يدخل على اليمين، تقديره: استحلفهم ليبيننه.

المسألة الخامسة: إنما قال: ولا تكتمونه ولم يقل: ولا تكتمنه، لأن الواو واو الحال دون واو العطف، والمعنى لتبيننه للناس غير كاتمين.

فإن قيل: البيان يضاد الكتمان، فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهيًا عن الكتمان، فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان؟

قلنا: المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد ﷺ من التوراة والإنجيل، والمراد من النهي عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة.

المسألة السادسة: اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان مختصًا باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضًا دخول المسلمين فيه، لأنه أهل القرآن وهو أشرف الكتب. حكي أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال: ما الذي بلغني عنك؟ فقال: ما كل الذي بلغك عني قلته: ولا كل ما قلته بلغك، قال: أنت الذي قلت: إن النفاق كان مقموعًا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفًا، فقال: نعم، فقال: وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه، قال: لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه. وقال قتادة: مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه، ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب، وكان يقول: طوبى لعالم ناطق، ولمستمع واع، هذا علم علمًا فبذله، وهذا سمع خيرًا فوعاه، قال عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ كَتَمَ عِلْمًا عَنْ أَهْلِه أُلْجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ**» وعن علي رضي الله عنه: ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا.

ثم قال تعالى: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه، والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد، ونقيضه: جعله نصب عينه وإلقاؤه بين عينيه وقوله: ﴿وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ﴾ معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شيء من الدنيا، فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئًا منه لغرض فاسد، من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم، أو لجر منفعة، أو لتقية وخوف، أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد.

قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٨٩﴾﴾

اعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ﴾ [آل عمران: ١٨٦] فبين تعالى أن من جملة أنواع هذا الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين، ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة، ولا شك

أن الإنسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الأحوال، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالمصابرة عليها، وبين ما لهم من الوعيد الشديد.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة من فوق، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت، وكذا في قوله: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم﴾ أما القراءة الأولى ففيها وجهان: أحدهما: أن يقرأ كلاهما بفتح الباء. والثاني: أن يقرأ كلاهما بضم الباء، فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير: لا تحسبن يا محمد، أو أيها السامع، ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين: وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون، والثاني: بمفازة وقوله: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ﴾ تأكيد للأول وحسنت إعادته لطول الكلام، كقولك: لا تظن زيدًا إذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظنه صادقًا، وأما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله: (لا يحسبن) ففيها أيضًا وجهان: الأول: بفتح الباء وبضمها فيهما جعل الفعل للرسول ﷺ والباقي كما علمت.

والوجه الثاني: بفتح الباء في الأول وضمها في الثاني وهو قراءة أبي عمرو، ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدًا من مفعوليه، ثم أعاد قوله: (فَلَا تَحْسَبُنَّ) بضم الباء وقوله: ﴿هُمْ﴾ رفع بإسناد الفعل إليه، والمفعول الأول محذوف والتقدير: ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضًا أن يحمدوا بما لم يفعلوا، والمفسرون ذكروا فيه وجوهًا: الأول: أن هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الأغمار من الناس، ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب، وهو قول ابن عباس، وأنت إذا أنصفت عرفت أن أحوال أكثر الخلق كذلك، فإنهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم، ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين والثاني: روي أنه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه، وأروه أنهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس، وطلبوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يثني عليهم بذلك، فأطلع الله رسوله على هذا السر. والمعنى: أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك أن تثني عليهم بالصدق والوفاء. والثالث: يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد ﷺ، ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين إبراهيم، حيث ادعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على اليهودية وأنهم على دينه. الرابع: أنه نزل في المنافقين فإنهم يفرحون بما أتوا من إظهار الإيمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث أنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم في

الدنيا، ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه الصلاة والسلام أن يحمدهم على الإيمان الذي ما كان موجودًا في قلوبهم. الخامس: قال أبو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله ﷺ في الغزو، ويفرحون بقعودهم عنه فإذا قدم اعتذروا إليه فيقبل عذرهم، ثم طمعوا أن يثني عليهم كما كان يثني عن المسلمين المجاهدين. السادس: المراد منه كتمانهم ما في التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد ﷺ، وبالإقرار بنبوته ودينه، ثم إنهم فرحوا بكتمانهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى، ثم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، وقالوا: لن تمسنا النار إلا أياما معدودة.

واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل، لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد، وهو أن الإنسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به، ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والإقبال على طاعة الله.

المسألة الثالثة: في قوله: ﴿بِمَآ أَتَوا۟﴾ بحثان: الأول: قال الفراء: قوله: ﴿بِمَآ أَتَوا۟﴾ يريد فعلوه كقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ﴾ [النساء: ١٦] وقوله: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٧] أي: فعلت. قال صاحب (الكشاف): أتى وجاء، يستعملان بمعنى فعل، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾ [مريم: ٦١] ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٧] ويدل عليه قراءة أبيّ (يفرحون بما فعلوا).

البحث الثاني: قرئ (آتوا) بمعنى أعطوا، وعن علي رضي الله عنه ﴿بِمَآ أُوتُوا۟﴾.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ أي: بمنجاة منه، من قولهم: فاز فلان إذا نجا، وقال الفراء: أي ببعد من العذاب، لأن الفوز معناه التباعد من المكروه، وذكر ذلك في قوله: ﴿فَقَدْ فَازَ﴾ ثم حقق ذلك بقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ولا شبهة أن الآية، واردة في الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله ﷺ بالصبر على أذاهم.

ثم قال: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي لهم عذاب أليم ممن له ملك السموات والأرض، فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾

اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح عن الاشتغال بالخلق إلى الاستغراق في معرفة الحق، فلما طال الكلام في تقرير الأحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد إلى إنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والإلهية والكبرياء والجلال، فذكر هذه الآية. قال ابن عمر: قلت لعائشة: أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله ﷺ، فبكت وأطالت ثم قالت: كل أمره عجب، أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي، ثم قال لي: (يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربي)، فقلت: يا رسول الله إني لأحب قربك

وأحب مرادك قد أذنت لك . فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ، ثم قام يصلي ، فقرأ من القرآن وجعل يبكي ، ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض ، فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي ، فقال له : يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال : «**يَا بِلالُ ، أَفَلا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟**» ، ثم قال : «**وَمَا لِي لا أَبْكِي ، وَقَدْ نَزَلَ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾** » ثم قال : «**وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا**»[(١)] وروي : «**ويلٌ لِمَنْ لاكَها بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ يَتَأَمَّلْ فِيهَا**» . وعن علي رضي الله عنه : أن النبي ﷺ كان إذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر إلى السماء ويقول : «**إِنَّ فِي خَلْقِ السماوات والأرض**»[(٢)] . وحكى أن الرجل من بني إسرائيل كان إذا عبد الله ثلاثين سنة أظلته سحابة . فعبدها فتى من فتيانهم فما أظلته السحابة ، فقالت له أمه : لعل فرطة صدرت منك في مدتك ، قال : ما أذكر ، قالت : لعلك نظرت مرة إلى السماء ولم تعتبر قال : نعم ، قالت : فما أتيت إلا من ذلك .

واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة ، وذكرها هنا أيضًا ، وختم هذه الآية في سورة البقرة بقوله : ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وختمها ههنا بقوله : ﴿لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى ، حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل ، وههنا اكتفى بذكر هذه الأنواع الثلاثة : وهي السماوات والأرض ، والليل والنهار ، فهذه أسئلة ثلاثة :

السؤال الأول : ما الفائدة في إعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين؟

والسؤال الثاني: لَمَ اكتفى ههنا بإعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية؟

والسؤال الثالث: لَمَ قال هناك : ﴿لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقال ههنا : ﴿لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ ؟

فأقول والله أعلم بأسرار كتابه: إن سويداء البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكما أن سواد البصر لا يقدر أن يستقصي في النظر إلى شيئين ، بل إذا حدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر ، فكذلك ههنا إذا حدق الإنسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر ، فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات إلى المعقولات المختلفة أكثر ، كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقلات

(١) **صحيح :** أخرجه ابن حبان في (صحيحه) (٢/ ٣٨٦) ، حديث رقم (٦٢٠) ، وأبو الشيخ في (أخلاق النبي) (٢/ ٦٩) ، حديث رقم (٥١٠) ، كلاهما من طريق عبيد بن عمير على عائشة . . . الحديث ، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٦٨) ، وقال : صحيح .

(٢) **صحيح :** أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة) ، باب : (السواك) (١/ ٤٨/ ٢٢١) ، وأبو داود في كتاب (الطهارة) ، باب : (السواك لمن قام بالليل) (١/ ٣٥) ، حديث رقم (٥٨) ، والنسائي في كتاب (قيام الليل) (٣/ ٢٦٣) ، حديث رقم (١٧٠٤) ، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٧١) من طريق حبيب بن أبي ثابت . . . به .

والإدراكات أكثر، فعلى هذا: السالك إلى الله لا بد له في أول الأمر من تكثير الدلائل، فإذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله، فالسالك في أول أمره كان طالبًا لتكثير الدلائل، فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبًا لتقليل الدلائل، حتى إذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلى أنوار معرفة الله، وإليه الإشارة بقوله: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢] والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل إلى المعرفة فلما وصل إلى المعرفة أمر بخلعهما، وقيل له: إنك تريد أن تضع قدميك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدلائل.

إذا عرفت هذه القاعدة، فذكر في سورة البقرة ثمانية أنواع من الدلائل، ثم أعاد في هذه السورة ثلاثة أنواع منها، تنبيهًا على أن العارف بعد صيرورته عارفًا لا بد له من تقليل الالتفات إلى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول، فكان الغرض من إعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف البقية، التنبيه على ما ذكرناه، ثم إنه تعالى استقصى في هذه الآية الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية، التي هي الدلائل الأرضية، وذلك لأن الدلائل السماوية أقهر وأبهر، والعجائب فيها أكثر، وانتقال القلب منها إلى عظمة الله وكبريائه أشد، ثم ختم تلك الآية بقوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ وختم هذه الآية بقوله: ﴿لِأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ لأن العقل له ظاهر وله لب، ففي أول الأمر يكون عقلاً، وفي كمال الحال يكون لبًا، وهذا أيضًا يقوي ما ذكرناه، فهذا ما خطر بالبال، والله أعلم بأسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية، وأصناف العبودية ثلاثة أقسام: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، فقوله تعالى: ﴿يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ﴾ إشارة إلى عبودية اللسان، وقوله: ﴿قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ إشارة إلى عبودية الجوارح والأعضاء، وقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إشارة إلى عبودية القلب والفكر والروح، والإنسان ليس إلى هذا المجموع، فإذا كان اللسان مستغرقا في الذكر، والأركان في الشكر، والجنان في الفكر، كان هذا العبد مستغرقا بجميع أجزائه في العبودية، فالآية الأولى دالة على كمال الربوبية، وهذه الآية دالة على كمال العبودية، فما أحسن هذا الترتيب في جذب الأرواح من الخلق إلى الحق، وفي نقل الأسرار من جانب عالم الغرور إلى جناب الملك الغفور.

ونقول في الآية مسائل:

المسألة الأولى: للمفسرين في هذه الآية قولان: الأول: أن يكون المراد منه كون الإنسان دائم الذكر لربه، فإن الأحوال ليست إلا هذه الثلاثة، ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلاً على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه ألبتة.

والقول الثاني: أن المراد من الذكر الصلاة، والمعنى أنهم يصلون في حال القيام، فإن عجزوا ففي حال القعود، فإن عجزوا ففي حال الاضطجاع، والمعنى أنهم لا يتركون الصلاة في شيء من الأحوال، والحمل على الأول أولى لأن الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر، وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْتَعَ فِي رِيَاضِ الْجَنَّةِ، فَلْيُكْثِرْ ذِكْرَ اللَّهِ**»(١).

المسألة الثانية: يحتمل أن يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان، وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب، والأكمل أن يكون المراد الجمع بين الأمرين.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رضي الله عنه: إذا صلى المريض مضطجعًا وجب أن يصلي على جنبه، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: بل يصلي مستلقيًا حتى إذا وجد خفة قعد، وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الآية، وهو أنه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب، فكان هذا الوضع أولى.

واعلم أن فيه دقيقة طبية وهو أنه ثبت في المباحث الطبية أن كون الإنسان مستلقيًا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر، وأما كونه مضطجعًا على الجنب فإنه غير مانع منه، وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكر، ولأن الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق، فكان هذا الوضع أولى، لكونه أقرب إلى اليقظة، وإلى الاشتغال بالذكر.

المسألة الرابعة: محل ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ نصب على الحال عطفًا على ما قبله، كأنه قيل: قيامًا وقعودًا ومضطجعين.

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت أن الذكر لا يكمل إلا مع الفكر، لا جرم قال بعده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى رغب في ذكر الله، ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله، بل رغب في الفكر في أحوال السموات والأرض، وعلى وفق هذه الآية قال عليه

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، حديث رقم (٣٠٠٧٠)، والطبراني في (الكبير) (٢٠/ ١٥٧)، حديث رقم (٣٢٦)، كلاهما من طريق موسى بن عبيدة، عن أبي عبد الله القراظ، عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ٧٥)، وقال: رواه الطبراني وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف وهو كما قال.

الصلاة والسلام: «تَفَكَّرُوا فِي الخَلْقِ وَلا تَتَفَكَّرُوا فِي الخَالِقِ» والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فإذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها، وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل، وقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء، فكان التفكر في الخلق ممكنًا من هذا الوجه، أما التفكر في الخالق فهو غير ممكن ألبتة، فإذن لا يتصور حقيقته إلا بالسلوب فنقول: إنه ليس بجوهر ولا عرض، ولا مركب ولا مؤلف، ولا في الجهة، ولا شك أن حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي ﷺ عن التفكر في الله، وأمر بالتفكر في المخلوقات، فلهذه الدقيقة أمر الله في هذه الآيات بذكره، ولما ذكر الفكر لم يأمر بالتفكر فيه، بل أمر بالفكر في مخلوقاته.

المسألة الثانية: اعلم أن الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله، فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل، ولذلك أن العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادًا تقليديًّا إجماليًّا، أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، ودقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

إذا عرفت هذا فنقول: دلائل التوحيد محصورة في قسمين: دلائل الآفاق، ودلائل الأنفس ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾[غافر: ٥٧] ولما كان الأمر كذلك لا جرم أمر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والأرض لأن دلالتها أعجب وشواهدها أعظم، وكيف لا نقول ذلك ولو أن الإنسان نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة، رأى في تلك الورقة عرقًا واحدًا ممتدا في وسطها، ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة إلى الجانبين، ثم يتشعب منها عروق دقيقة. ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر، وعند هذا يعلم أن للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكمًا بالغة وأسرارًا عجيبة، وأن الله تعالى أودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الأرض ثم إن ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزء من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم، ولو أراد الإنسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في إيجادها وإيداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه، فإذا عرف أن عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة، فحينئذ يقيس تلك الورقة إلى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم، وإلى الأرض مع ما فيها من البحار

والجبال والمعادن والنبات والحيوان، عرف أن تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم، فإذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير عرف أنه لا سبيل له ألبتة إلى الاطلاع على عجائب حكمة الله في خلق السموات والأرض، وإذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الإحاطة بهذا المقام لم يبق معه إلا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين، بل يسلم أن كل ما خلقه ففيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وإن كان لا سبيل له إلى معرفتها، فعند هذا يقول: سبحانك! والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم، ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول: فقنا عذاب النار. وعن النبي ﷺ: **«بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال: أشهد أن لك ربًا وخالقًا، اللهم اغفر لي فنظر الله إليه فغفر له»**(١) وقال النبي ﷺ: **«لاَ عِبَادَةَ كَالتَّفَكُّرِ»**(٢) وقيل: الفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع. وعن النبي ﷺ: **«لا تُفضِّلُونِي على يونسَ بنِ مَتَّى فإنَّهُ كانَ يُرفعُ لهُ كلَّ يوم مثلُ عملِ أهلِ الأرضِ»**(٣) قالوا: وكان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله، لأن أحدًا لا يقدر أن يعمل بجوارحه مثل عمل أهل الأرض.

المسألة الثالثة: دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه.

واعلم أنه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر أنهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء.

النوع الأول: قوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الآية إضمار وفيه وجهان، قال الواحدي رحمه الله: التقدير: يقولون

---

(١) **ضعيف**: رواه الثعلبي في تفسيره (٣/ ٢١٦) قال: وجدت في كتابي عن أبي زرعة محمد بن جعفر بن الحسن وشككت في سماعي منه أنا محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله السلمي أنا محمد بن حسان بن أحمد أنا محمد بن الحسن الخليل حدثنا عبد الله بن زياد القطواني حدثنا سيار ثنا عبد الله بن جعفر ثنا زيد بن أسلم ثنا عطاء بن يسار عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ... فذكره.

(٢) **موضوع**: أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤/ ١٥٧)، رقم (٤٦٤٧)، وقال: تفرد به هذا الحبطي عن شعبة وليس بالقوي. وأخرجه أيضًا: الطبراني (٣/ ٦٨)، رقم (٢٦٨٨) كلاهما من طريق محمد بن عبد الله الحبطي من أهل تستر نا شعبة بن الحجاج عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي... به، قال الهيثمي (١٠/ ٢٨٣): فيه أبو رجاء الحبطي واسمه محمد بن عبد الله وهو كذاب.

(٣) هذا حديث غريب بهذا النص وإنما الصحيح هو (ما ينبغي لعبد أن يقول إني خير من يونس بن متى).

متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الأنبياء)، باب: (قوله تعالى: وإن يونس لمن المرسلين) (٦/ ٥١٩)، حديث رقم (٣٤١٣)، ومسلم في كتاب (الفضائل)، باب: (في ذكر يونس عليه السلام) (٤/ ١٦٧/ ١٨٤٦)، جميعًا من طريق شعبة... به.

ربنا ما خلقت هذا باطلاً، وقال صاحب (الكشاف): أنه في محال الحال بمعنى يتفكرون قائلين.

المسألة الثانية: هذا: في قوله: ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا﴾ كناية عن المخلوق، يعني: ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا، وفي كلمة ﴿هَٰذَا﴾ ضرب من التعظيم كقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

المسألة الثالثة: في نصب قوله ﴿بَٰطِلًا﴾ وجوه: الأول: أنه نعت لمصدر محذوف أي: خلقًا باطلاً. الثاني: أنه بنزع الخافض تقديره: بالباطل أو للباطل. الثالث: قال صاحب (الكشاف): يجوز أن يكون ﴿بَٰطِلًا﴾ حالاً من ﴿هَٰذَا﴾.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إن كل ما يفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض الإحسان إلى العبيد ولأجل الحكمة، والمراد منها رعاية مصالح العباد، واحتجوا عليه بهذه الآية لأنه تعالى لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان قد خلقها باطلاً، وذلك ضد هذه الآية قالوا: وظهر بهذه الآية أن الذي تقوله المجبرة: إن الله تعالى أراد بخلق السموات والأرض صدور الظلم والباطل من أكثر عباده وليكفروا بخالقها، وذلك رد لهذه الآية، قالوا: وقوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾ تنزيه له عن خلقه لهما باطلاً، وعن كل قبيح، وذكر الواحدي كلامًا يصلح أن يكون جوابًا عن هذه الشبهة فقال: الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء، وخلق السموات والأرض خلق متقن محكم، ألا ترى إلى قوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣] وقال: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ [النبأ: ١٢] فكان المراد من قوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ هذا المعنى، لا ما ذكره المعتزلة.

فإن قيل: هذا الوجه مدفوع بوجوه: الأول: لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾ تنزيهًا له عن أن يخلق مثل هذا الخلق، ومعلوم أن ذلك باطل. الثاني: أنه إنما يحسن وصل قوله: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ به إذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لأن التقدير: ما خلقته باطلاً بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة، وهي أن تجعلها مساكن للمكلفين الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك، فقنا عذاب النار، لأنه جزاء من عصى ولم يطع، فثبت أنا إذا فسرنا قوله: ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ بما ذكرنا حسن هذا النظم، أما إذا فسرناه بأنك خلقته محكمًا شديد التركيب لم يحسن هذا النظم. الثالث: أنه تعالى ذكر هذا في آية أخرى فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص: ٢٧] وقال في آية أخرى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩] وقال في آية أخرى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] إلى قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٦] أي: فتعالى الملك الحق عن أن يكون فعله عبثًا، وإذا امتنع أن يكون عبثًا فبأن يمتنع كونه باطلاً أولى.

والجواب: اعلم أن بديهة العقل شاهدة بأن الموجود إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته،

وشاهده أن كل ممكن لذاته فإنه لا بد وأن ينتهي في رجحانه إلى الواجب لذاته، وليس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرًا لأفعال العباد، بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الخير والشر بقضاء الله وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح، إذا عرفت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي: قوله: ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ تنزيهًا له عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل. قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون المراد: ربنا ما خلقت هذا رخوًا فاسد التركيب بل خلقته صلبًا محكمًا، وقوله: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ معناه أنك وإن خلقت السموات والأرض صلبة شديدة باقية فأنت منزه عن الاحتياج إليه والانتفاع به فيكون قوله: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ معناه هذا. قوله ثانيًا: إنما حسن وصل قوله: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ به إذا فسرناه بقولنا، قلنا لا نسلم بل وجه النظم أنه لما قال: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ اعترف بكونه غنيًّا عن كل ما سواه، فعندما وصفه بالغنى أقر لنفسه بالعجز والحاجة إليه في الدنيا والآخرة فقال: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ وهذا الوجه في حسن النظم إن لم يكن أحسن مما ذكرتم لم يكن أقل منه، وأما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بكونها عبثًا ولعبًا وباطلاً، ونحن نقول بموجبه، وإن أفعال الله كلها حكمة وصواب، لأنه تعالى لا يتصرف إلا في ملكه وملكه، فكان حكمه صوابًا على الإطلاق فهذا ما في هذه المناظرة والله أعلم.

المسألة الخامسة: احتج حكماء الإسلام بهذه الآية على أنه سبحانه خلق هذه الأفلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى مخصوصة، وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الأرضية، قالوا: لأنها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة، وذلك رد للآية. قالوا: وليس لقائل أن يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار، وذلك لأن كل واحد من كرات الهواء والماء يشارك الأفلاك والكواكب في هذا المعنى، فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكًا وشمسًا وقمرًا فائدة، فيكون باطلاً وهو خلاف هذا النص.

أجاب المتكلمون عنه: بأن قالوا: لم لا يكفي في هذا المعنى كونها أسبابًا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة.

أما قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ﴾.

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا إقرار بعجز العقول عن الإحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والأرض، يعني: أن الخلق إذا تفكروا في هذه الأجسام العظيمة لم يعرفوا منها إلا هذا القدر،

وهو أن خالقها ما خلقها باطلاً، بل خلقها لحكم عجيبة، وأسرار عظيمة، وإن كانت العقول قاصرة عن معرفتها.

المسألة الثانية: المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء، وذلك أن من أراد الدعاء فلا بد وأن يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية.

أما قوله تعالى: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ فاعلم أنه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين أن ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى، وأبدانهم في طاعة الله، وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله، ذكر أنهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يقيهم عذاب النار، ولولا أنه يحسن من الله تعذيبهم وإلا لكان هذا الدعاء عبثًا، فإن كان المعتزلة ظنوا أن أول الآية حجة لهم، فليعلموا أن آخر هذه الآية حجة لنا في أنه لا يقبح من الله شيء أصلاً، ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم في قوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢].

النوع الثاني من دعواتهم: قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنهم لما سألوا ربهم أن يقيهم عذاب النار أتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي، ليكون موقع السؤال أعظم، لأن من سأل ربه أن يفعل شيئًا أو أن لا يفعله، إذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء أكمل وإخلاصه في طلبه أشد، والدعاء لا يتصل بالاجابة إلا إذا كان مقرونًا بالإخلاص، فهذا تعليم من الله عباده في كيفية إيراد الدعاء.

المسألة الثانية: قال الواحدي: الإخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض. قال الزجاج: أخزى الله العدو، أي: أبعده، وقال غيره: أخزاه الله أي: أهانه، وقال شمر بن حمدويه: أخزاه الله أي: فضحه الله، وفي القرآن ﴿وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ﴾ [هود: ٧٨] وقال المفضل: أخزاه الله أي: أهلكه وقال ابن الأنباري: الخزي في اللغة الهلاك بتلف أو انقطاع حجة أو بوقوع في بلاء، وكل هذه الوجوه متقاربة. ثم قال صاحب (الكشاف): ﴿فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ أي: قد أبلغت في إخزائه وهو نظير ما يقال: من سبق فلانًا فقد سبق، ومن تعلم من فلان فقد تعلم.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن، وذلك لأن صاحب الكبيرة إذا دخل النار فقد أخزاه الله لدلالة هذه الآية، والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] فوجب من مجموع هاتين الآيتين أن لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنًا.

والجواب: أن قوله ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] لا يقتضي نفي الإخزاء مطلقًا، وإنما يقتضي أن لا يحصل الإخزاء حال ما يكون مع النبي، وهذا النفي لا

يناقضه إثبات الإخزاء في الجملة لاحتمال أن يحصل ذلك الإثبات في وقت آخر، هذا هو الذي صح عندي في الجواب، وذكر الواحدي في البسيط أجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه: أحدها: أنه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة أن قوله: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ مخصوص بمن يدخل النار للخلود، وهذا الجواب عندي ضعيف، لأن مذهب المعتزلة أن كل فاسق دخل النار فإنما دخلها للخلود، فهذا لا يكون سؤالاً عنهم. ثانيها: قال: المدخل في النار مخزي في حال دخوله وإن كانت عاقبته أن يخرج منها، وهذا ضعيف أيضًا لأن موضع الاستدلال أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] يدل على نفي الخزي عن المؤمنين على الإطلاق، وهذه الآية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار، فحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمنًا وبين كونه كافرًا ممن يدخل النار منافاة، وثالثها: قال: الإخزاء يحتمل وجهين: أحدهما: الإهانة والإهلاك، والثاني: التخجيل، يقال: خزي خزاية اذا استحيا، وأخزاه غيره إذا عمل به عملاً يخجله ويستحي منه.

واعلم أن حاصل هذا الجواب: أن لفظ الإخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الإهلاك، واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والإثبات على معنييه جميعًا، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المنفى بقوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] غير المثبت في قوله: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ وعلى هذا يسقط الاستدلال، إلا أن هذا الجواب إنما يتمشى إذا كان لفظ الإخزاء مشتركًا بين هذين المفهومين، أما إذا كان لفظًا متواطئًا مفيدًا لمعنى واحد، وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد، سقط هذا الجواب لأن قوله: ﴿لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ١٠٨] لنفي الجنس وقوله: ﴿فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ لإثبات النوع، وحينئذ يحصل بينهما منافاة.

المسألة الرابعة: احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على أن صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من دخل النار فإنه يخزى، فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار، إنما قلنا صاحب الكبيرة لا يخزى لأن صاحب الكبيرة مؤمن، والمؤمن لا يخزى. إنما قلنا إنه مؤمن لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] سُمي الباغي حال كونه باغيًا مؤمنًا، والبغي من الكبائر بالإجماع، وأيضًا قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] سمي القاتل بالعمد العدوان مؤمنًا، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزى لقوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] ولقوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٩٤].

ثم قال تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وهذه الاستجابة تدل على أنه تعالى لا يخزي المؤمنين، فثبت بما ذكرنا أن صاحب الكبيرة لا يخزى بالنار، وإنما قلنا إن كل من دخل

النار فإنه يخزى لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار.

والجواب عنه ما تقدم: أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] لا يدل على نفي الإخزاء مطلقًا، بل يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي، وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ عام دخله الخصوص في مواضع منها: أن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟﴾ [مريم: ٧١، ٧٢] يدل على أن كل المؤمنين يدخلون النار، وأهل الثواب يصانون عن الخزي.
وثانيها: أن الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار، وهم أيضًا يصانون عن الخزي. قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التحريم: ٦].

المسألة السادسة: احتج حكماء الإسلام بهذه الآية على أن العذاب الروحاني أشد وأقوى من العذاب الجسماني، قالوا: لأن الآية دالة على التهديد بعد عذاب النار بالخزي، والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني، فلولا أن العذاب الروحاني أقوى من العذاب الجسماني وإلا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي والخجالة.

المسألة السابعة: احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين، وقالوا: الخزي هو الهلاك، فقوله: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ معناه: فقد أهلكته، ولو كانوا يخرجون من النار إلى الجنة لما صح أن كل من دخل النار فقد هلك. والجواب: أنا لا نفسر الخزي بالإهلاك بل نفسره بالإهانة والتخجيل، وعند هذا يزول كلامكم.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق، وذلك لأن الشفاعة نوع نصرة، ونفي الجنس يقتضي نفي النوع.

والجواب من وجوه: الأول: أن القرآن دل على أن الظالم بالإطلاق هو الكافر، قال تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ومما يؤكد هذا أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم خصصوا أنفسهم بنفي الشفعاء والأنصار حيث قالوا: ﴿فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء: ١٠٠، ١٠١]، وثانيها: أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا بإذن الله، قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وإذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرًا على النصرة إلا بعد الإذن، وإذا حصل الإذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة، وعند ذلك يظهر أن العفو إنما حصل من الله تعالى، وتلك الشفاعة ما كان لها تأثير في نفس الأمر، وليس الحكم إلا لله، فقوله: ﴿وَمَا

﴿لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ يفيد أنه لا حكم إلا الله كما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ [الأنعام: ٦٢] وقال: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] لا يقال: فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة، لأنا نقول: بل فيه فائدة لأنه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب، فلهم يوم القيامة هذه الحجة. أما الفساق فليس لهم ذلك، فصح تخصيصهم بنفي الأنصار على الإطلاق. الثالث: أن هذه الآية عامة وواردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام، والله أعلم.

المسألة الثانية: المعتزلة تمسكوا في أن الفاسق لا يخرج من النار، قالوا: لو خرج من النار لكان من أخرجه منها ناصرًا له، والآية دالة على أنه لا ناصر له ألبتة.

والجواب: المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه في سورة البقرة.

النوع الثالث: من دعواتهم.

قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في المنادي قولان: أحدهما: أنه محمد عليه الصلاة والسلام وهو قول الأكثرين، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥] ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤٦] ﴿أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [يوسف: ١٠٨]، والثاني: أنه هو القرآن، قالوا: إنه تعالى حكى عن مؤمني الإنس ذلك كما حكى عن مؤمني الجن قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ﴾ [الجن: ١، ٢] قالوا: والدليل على أن تفسير الآية بهذا الوجه أولى لأنه ليس كل أحد لقي النبي ﷺ، أما القرآن فكل أحد سمعه وفهمه، قالوا: وهذا وان كان مجازًا إلا أنه مجاز متعارف، لأن القرآن لما كان مشتملاً على الرشد، وكان كل من تأمله وصل به إلى الهدى إذا وفقه الله تعالى لذلك، فصار كأنه يدعو إلى نفسه وينادي بما فيه من أنواع الدلائل، كما قيل في جهنم: ﴿تَدْعُوا۟ مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [المعارج: ١٧] إذ كان مصيرهم إليها، والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بأنه ينادي ويعظ، ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان، قال الشاعر:

يا واضع الميت في قبره خاطبك الدهر فلم تسمع

المسألة الثانية: في قوله: ﴿يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ﴾ وجوه: الأول: ان اللام بمعنى (إلى) كقوله: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٨] ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟﴾ [المجادلة: ٣] ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥] ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: ٤٣] ويقال: دعاه لكذا والى كذا، وندبه له وإليه، وناداه له وإليه، وهداه للطريق وإليه، والسبب في إقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى: أن معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعًا. الثاني: قال أبو عبيدة: هذا على التقديم

والتأخير، أي سمعنا مناديًا للإيمان ينادي بأن آمنوا، كما يقال: جاءنا منادي الأمير ينادي بكذا وكذا. والثالث: أن هذه اللام لام الأجل والمعنى: سمعنا مناديًا كان نداؤه ليؤمن الناس، أي كان المنادي ينادي لهذا الغرض، ألا تراه قال: ﴿أَنْ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمْ﴾ أي: لتؤمن الناس، وهو كقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

المسألة الثالثة: قوله: ﴿سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى﴾ نظيره قولك: سمعت رجلاً يقول كذا، وسمعت زيدًا يتكلم، فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع، لأنك وصفته بما يسمع وجعلته حالاً عنه فأغناك عن ذكره، ولأن الوصف أو الحال لم يكن بد منه، وأنه يقال: سمعت كلام فلان أو قوله.

المسألة الرابعة: ههنا سؤال وهو أن يقال: ما الفائدة في الجمع بين المنادي وينادي؟

وجوابه: ذكر النداء مطلقًا ثم مقيدًا بالإيمان تفخيمًا لشأن المنادي، لأنه لا منادي أعظم من مناد ينادي للإيمان، ونظيره قولك: مررت بهاد يهدي للإسلام، وذلك لأن المنادي إذا أطلق ذهب الوهم إلى مناد للحرب، أو لإطفاء النائرة، أو لإغاثة المكروب، أو الكفاية لبعض النوازل، وكذلك الهادي، وقد يطلق على من يهدي للطريق، ويهدي لسداد الرأي، فإذا قلت ينادي للإيمان ويهدي للإسلام فقد رفعت من شأن المنادي والهادي وفخمته.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿أَنْ ءَامِنُواْ﴾ فيه حذف أو إضمار، والتقدير: آمنوا أو بأن آمنوا، ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا بعد ذلك: ﴿فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أعلم أنهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعاء ثلاثة أشياء: أولها: غفران الذنوب، وثانيها: تكفير السيئات، وثالثها: أن تكون وفاتهم مع الأبرار. أما الغفران فهو الستر والتغطية، والتكفير أيضًا هو التغطية، يقال: رجل مكفر بالسلاح، أي: مغطى به، والكفر منه أيضًا، وقال لبيد:

في ليلة كفر النجوم ظلامها

إذا عرفت هذا: فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد.

أما المفسرون فذكروا فيه وجوهًا: أحدها: أن المراد بهما شيء واحد وإنما أعيد ذلك للتأكيد لأن الإلحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب، وثانيها: المراد بالأول ما تقدم من الذنوب، وبالثاني المستأنف، وثالثها: أن يريد بالغفران ما يزول بالتوبة، وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة، ورابعها: أن يكون المراد بالأول ما أتى به الإنسان مع العلم بكونه معصية وذنبًا، وبالثاني: ما أتى به الإنسان مع جهله بكونه معصية وذنبًا.

وأما قوله: ﴿وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾ ففيه بحثان: الأول: أن الأبرار جمع بر أو بار، كرب وأرباب، وصاحب وأصحاب، الثاني: ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين: الأول: أن وفاتهم معهم

هي أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة، قد يقول الرجل أنا مع الشافعي في هذه المسألة، ويريد به كونه مساويًا له في ذلك الاعتقاد، والثاني: يقال فلان في العطاء مع أصحاب الألوف، أي هو مشارك لهم في أنه يعطي ألفًا. والثالث: أن يكون المراد منه كونهم في جملة أتباع الأبرار وأشياعهم، ومنه قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء: ٦٩].

المسألة الثانية: احتج أصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الآية أعني قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ والاستدلال به من وجهين: الأول: أنهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر، فدل على أنهم طلبوا المغفرة مطلقًا، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه لأنه قال في آخر الآية: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وهذا صريح في أنه تعالى قد يعفو عن الذنب وإن لم توجد التوبة. والثاني: وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أخبروا عن أنفسهم بأنهم آمنوا، فعند هذا قالوا: فاغفر لنا ذنوبنا، والفاء في قوله: ﴿فَٱغْفِرْ﴾ فاء الجزاء وهذا يدل على أن مجرد الإيمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه بقوله: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩٥] فدلت هذه الآية على أن مجرد الإيمان سبب لحصول الغفران، إما من الابتداء وهو بأن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار، فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على حصول العفو.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن شفاعة محمد ﷺ في حق أصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقًا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة، فأجاب الله قولهم وأعطاهم مطلوبهم فإذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب، فلأن يقبل شفاعة محمد ﷺ فيه كان أولى.

النوع الرابع: من دعائهم:

قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ١٩٤﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ﴾ فيه حذف المضاف، ثم فيه وجوه أحدها: وآتنا ما وعدتنا على ألسنة رسلك. وثانيها: وآتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك، والدليل عليه أن هذه الآية مذكورة عقيب ذكر المنادي للإيمان وهو، الرسول وعقيب قوله: ﴿ءَامَنَّا﴾ وهو التصديق.

المسألة الثانية: ههنا سؤال: وهو أن الخلف في وعد الله محال، فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا أنه لا محالة واقع؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل، بل المقصود منه

إظهار الخضوع والذلة والعبودية، وقد أمرنا بالدعاء في أشياء نعلم قطعًا أنها توجد لا محالة، كقوله: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢] وقوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧].

والوجه الثاني في الجواب: أن وعد الله لا يتناول آحاد الأمة بأعيانهم، بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم، فانه تعالى وعد المتقين بالثواب، ووعد الفساق بالعقاب، فقوله: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا﴾ معناه: وفقنا للأعمال التي بها نصير أهلًا لوعدك، واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلًا للعقاب والخزي، وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية.

الوجه الثالث: ان الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم، فهم طلبوا تعجيل ذلك، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال.

المسألة الثالثة: الآية دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا: ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك، وفي آخر الكلام قالوا: ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ وهذا يدل على أن المقتضي لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق.

المسألة الرابعة: ههنا سؤال آخر: وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازمًا لا محالة، فقوله: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ طلب للثواب، فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب؟ وهو قوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ بل لو طلب ترك العقاب أولاً ثم طلب إيصال الثواب كان الكلام مستقيمًا.

والجواب من وجهين: الأول: أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ المراد منه المنافع، وقوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا﴾ المراد منه التعظيم، الثاني: أنا قد بينا أن المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية، وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل: وفقنا للطاعات، واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والهلاك، والحاصل كأنه قيل: وفقنا لطاعتك فإنا لا نقدر على شيء من الطاعات إلا بتوفيقك، وإذا وفقت لفعلها فوفقنا لاستبقائها فإنا لا نقدر على استبقائها واستدامتها إلا بتوفيقك، وهو إشارة إلى أن العبد لا يمكنه عمل من الأعمال، ولا فعل من الأفعال، ولا لمحة ولا حركة إلا بإعانة الله وتوفيقه.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ شبيه بقوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧] فإنه ربما ظن الإنسان أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح، ثم إنه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالاً وعمله كان ذنبًا، فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد، ثم قال حكماء الإسلام: وذلك هو العذاب الروحاني. قالوا: وهذا العذاب أشد من العذاب الجسماني، ومما يدل على هذا أنه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين أنهم طلبوا في هذا الدعاء أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو

قوله: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ وذلك يدل على أن العذاب الروحاني أشد من العذاب الجسماني.

قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] إلى قوله: ﴿لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا﴾ [آل عمران: ١٩٠] وعلى التفكر وهو قوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ثم حكى عنهم أنهم أثنوا على الله تعالى وهو قولهم: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١] ثم حكى عنهم أنهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١] إلى قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] بين في هذه الآية أنه استجاب دعاءهم فقال: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في الآية تنبيه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الأمور، فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزًا، لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزًا.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: يقال استجابه واستجاب له، قال الشاعر:

وَداعٍ دعا هَل مَن يُجيبُ إلى النَّدى ... فَلَم يَستَجِبهُ عِندَ ذاكَ مُجيبُ (١)

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤].

المسألة الثالثة: أني لا أضيع: قرئ بالفتح، والتقدير: بأني لا أضيع، وبالكسر على إرادة القول، وقرئ (لا أضيِّع) بالتشديد.

المسألة الرابعة: ﴿مِّن﴾ في قوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ﴾ قيل للتبيين كقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحج: ٣٠] وقيل: إنها مؤكدة للنفي بمعنى: عمل عامل منكم ذكر أو أنثى.

المسألة الخامسة: اعلم أنه ليس المراد أنه لا يضيع نفس العمل، لأن العمل كلما وجد تلاشى وفنى، بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل، والإضاعة عبارة عن ترك الإثابة فقوله: ﴿لَآ أُضِيعُ﴾ نفي للنفي فيكون إثباتًا، فيصير المعنى: أني أوصل ثواب جميع أعمالهم إليكم، إذا ثبت

(١) البيت لكعب بن سعد الغنوي تقدم ترجمته.

ما قلنا فالآية دالة على أن أحدًا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدًا، والدليل عليه أنه بإيمانه استحق ثوابًا، وبمعصيته استحق عقابًا، فلا بد من وصولهما إليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال، فإما أن يقدم الثواب ثم ينقله إلى العقاب وهو باطل بالإجماع، أو يقدم العقاب ثم ينقله إلى الثواب وهو المطلوب.

المسألة السادسة: جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها أنه تعالى قَبِلَ منهم أنه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الأعمال إليهم.

فإن قيل: القوم أولا طلبوا غفران الذنوب، وثانيا إعطاء الثواب فقوله: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ إجابة لهم في إعطاء الثواب، فأين الإجابة في طلب غفران الذنوب؟

قلنا: إنه لا يلزم من إسقاط العذاب حصول الثواب، لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ إجابة لدعائهم في المطلوبين. وعندي في الآية وجه آخر: وهو أن المراد من قوله: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ أني لا أضيع دعاءكم، وعدم إضاعة الدعاء عبارة عن إجابة الدعاء، فكان المراد منه أنه حصلت إجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه.

وأما قوله تعالى: ﴿مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾ فالمعنى: أنه لا تفاوت في الإجابة وفي الثواب بين الذكر والأنثى إذا كانا جميعًا في التمسك بالطاعة على السوية، وهذا يدل على أن الفضل في باب الدين بالأعمال، لا بسائر صفات العاملين، لأن كون بعضهم ذكرًا أو أنثى، أو من نسب خسيس أو شريف لا تأثير له في هذا الباب، ومثله قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]وروي أن أم سلمة قالت: يا رسول الله إني لأسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية [١].

أما قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ﴾ ففيه وجوه: أحسنها أن يقال: ﴿مِّنۢ﴾ بمعنى الكاف أي: بعضكم كبعض، ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. قال القفال: هذا من قولهم: فلان مني أي على خلقي وسيرتي، قال تعالى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ﴾ [البقرة: ٢٤٩]وقال عليه الصلاة والسلام: «من غشنا فليس منا» وقال: «لَيسَ مِنَّا مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاحَ» [٢]فقوله: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ﴾ أي: بعضكم شبه بعض في استحقاق

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٤/ ٢١٥)، وابن حزم في (الأحكام) (٣/ ٣٤٠)، كلاهما من طريق سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: قالت أم سلمة . . . به، وقال ابن حزم: ويقال إن التفسير لم يسمعه ابن أبي نجيح من مجاهد، حدثنا بذلك يحيى بن عبد الرحمن عن أحمد بن دحيم عن إبراهيم بن حماد عن إسماعيل بن إسحاق ولم يذكر مجاهد سماعًا لهذا الخبر عن أم سلمة ولا يعلم له منها سماع أصلاً وإنما صح أنهن قلن: يا رسول الله غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يومًا فجعل لهن عليه السلام يومًا وعظهن فيه وأمرهن بالصدقة.

(٢) صحيح: جاء الحديث مجموعًا عند مسلم في (صحيحه) (١/ ٩٩/ ١٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤١٧)، حديث رقم (٩٣٨٥)، كلاهما من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة . . . به.

الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، فكيف يمكن إدخال التفاوت فيه؟

ثم قال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ والمراد من قوله: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ﴾ الذين اختاروا المهاجرة من أوطانهم في خدمة الرسول ﷺ، والمراد من الذين ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ الذين ألجأهم الكفار إلى الخروج، ولا شك أن رتبة الأولين أفضل لأنهم اختاروا خدمة الرسول عليه السلام وملازمته على الاختيار، فكانوا أفضل وقوله: ﴿وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي﴾ أي: من أجله وسببه ﴿وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ﴾ لأن المقاتلة تكون قبل القتال، قرأ نافع وعاصم وأبو عمرو ﴿وَقَٰتَلُواْ﴾ بالألف أولاً ﴿وَقُتِلُواْ﴾ مخففة، والمعنى أنهم قاتلوا معه حتى قتلوا، وقرأ ابن كثير وابن عامر ﴿وَقَٰتَلُواْ﴾ أولاً (وقتّلوا) مشددة قيل: التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله: ﴿مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ﴾ [ص: ٥٠].

وقيل: قطعوا عن الحسن، وقرأ حمزة والكسائي (وقتلوا) بغير ألف أولاً (وقاتلوا) بالألف بعده وفيه وجوه:

الأول: أن الواو لا توجب الترتيب كما في قوله: ﴿وَٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي﴾ [آل عمران: ٤٣].

والثاني: على قولهم: قتلنا ورب الكعبة، إذا ظهرت أمارات القتل، أو إذا قتل قومه وعشائره.

والثالث: بإضمار (قد) أي: قتلوا وقد قاتلوا.

ثم إن الله تعالى وعد من فعل هذا بأمور ثلاثة: أولها: محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ وذلك هو الذي طلبوه بقولهم: ﴿فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا﴾ [آل عمران: ١٩٣]، وثانيها إعطاء الثواب العظيم وهو قوله: ﴿وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ وهو الذي طلبوه بقولهم: وآتنا ما وعدتنا على رسلك، وثالثها: أن يكون ذلك الثواب ثوابًا عظيمًا مقرونًا بالتعظيم والإجلال وهو قوله: ﴿مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وهو الذي قالوه: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ لأنه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته، وإذا قال السلطان العظيم لعبده: إني أخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله: ﴿ثَوَابًا﴾ مصدر مؤكد، والتقدير: لأثيبنهم ثوابًا من عند الله، أي: لأثيبنهم إثابة أو تثويبًا من عند الله، لأن قوله: لأكفرن عنهم ولأدخلنهم في معنى لأثيبنهم. ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ﴾ وهو تأكيد ليكون ذلك الثواب في غاية الشرف لأنه تعالى لما كان قادرًا على كل المقدورات، عالمًا بكل المعلومات، غنيًّا عن الحاجات، كان لا محالة في غاية الكرم والجود والإحسان، فكان عنده حسن الثواب. روي عن جعفر الصادق أنه قال: من حزبه أمر فقال خمس مرات: ربنا، أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد، وقرأ هذه الآية، قال: لأن الله حكى عنهم أنهم قالوا خمس مرات: ربنا، ثم أخبر أنه استجاب لهم.

قوله تعالى: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ﴿١٩٦﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿١٩٧﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم، وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة، والكفار كانوا في النعم، ذكر الله تعالى هذه الآية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة، فقال: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قد ذكرنا أن الغرور مصدر قولك: غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه، فيقول: غرني ظاهره أي: قبلته على غفلة عن امتحانه، وتقول العرب في الثوب إذا نشر ثم أعيد إلى طيه: رددته على غرة.

المسألة الثانية: المخاطب في قوله: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ﴾ من هو؟ فيه قولان: الأول: أنه الرسول ﷺ ولكن المراد هو الأمة. قال قتادة: والله ما غروا نبي الله ﷺ حتى قبضه الله[1]، والخطاب وإن كان له إلا أن المراد غيره، ويمكن أن يقال: السبب لعدم إغرار الرسول عليه السلام بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه، كما قال: ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤] فسقط قول قتادة، ونظيره قوله: ﴿وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود: ٤٢] ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٤] ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [القلم: ٨] والثاني: وهو أن هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين، كأنه قيل: لا يغرنك أيها السامع.

المسألة الثالثة: تقلب الذين كفروا في البلاد، فيه وجهان: الأول: نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين: إن أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت الآية. والثاني: قال الفراء: كانت اليهود تضرب في الأرض فتصيب الأموال فنزلت هذه الآية، والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد، تصرفهم في التجارات والمكاسب، أي: لا يغرنكم أمنهم على أنفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاءوا، وأنتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون، فإن ذلك لا يبقى إلا مدة قليلة ثم ينتقلون إلى أشد العذاب.

ثم قال تعالى: ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ﴾ قيل: أي: تقلبهم متاع قليل، وقال الفراء: ذلك متاع قليل، وقال الزجاج: ذلك الكسب والربح متاع قليل، وإنما وصفه الله تعالى بالقلة لأن نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات، ثم إنه بالعاقبة ينقطع وينقضي، وكيف لا يكون قليلاً وقد كان معدومًا من الأزل إلى الآن، وسيصير معدومًا من الأزل إلى الأبد، فإذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما

---

(١) أخرجه الطبري في (تفسيره) (٤/ ٢١٧) من طريق يزيد حدثنا سعيد عن قتادة. . . به، وإسناده مرسل ومراسيل قتادة ضعيفة.

يأتي وهو الأزل والأبد، كان أقل من أن يجوز وصفه بأنه قليل.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ يعني: أنه مع قلته يسبب الوقوع في نار جهنم أبد الآباد والنعمة القليلة إذا كانت سببًا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة، وهو كقوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] وقوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣].

ثم قال: ﴿وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ أي: الفراش، والدليل على أنه بئس المهاد قوله تعالى: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ [الزمر: ١٦] فهم بين أطباق النيران، ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون النار.

قوله تعالى: ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ ﴿١٩٨﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أتبعه بالوعد بالنزل، والنزل ما يهيأ للضيف وقوله: ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ﴾ يتناول جميع الطاعات، لأنه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات، وعن ترك المأمورات. واحتج بعض أصحابنا بهذه الآية على الرؤية لأنه لما كانت الجنة بكليتها نزلاً، فلا بد من الرؤية لتكون خلعة، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧] وقوله: ﴿نُزُلًا﴾ نصب على الحال من ﴿جَنَّٰتٌ﴾ لتخصيصها بالوصف، والعامل اللام، ويجوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد، لأن خلودهم فيها إنزالهم فيها أو نزولهم، وقال الفراء: هو نصب على التفسير كما تقول: هو لك هبة وبيعًا وصدقة ثم قال: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ من الكثير الدائم ﴿خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل، وقرأ مسلمة بن محارب والأعمش ﴿نُزْلًا﴾ بسكون الزاي، وقرأ يزيد بن القعقاع ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ بالتشديد.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩٩﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل، بأن مصيرهم إلى النار بين في هذه الآية أن من آمن منهم كان داخلاً في صفة الذين اتقوا فقال: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ واختلفوا في نزولها، فقال ابن عباس وجابر وقتادة: نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي ﷺ، فقال المنافقون: إنه يصلي على نصراني لم يره قط، وقال ابن جريج وابن زيد: نزلت في عبد الله بن سلام وأصحابه، وقيل: نزلت في أربعين من أهل نجران، واثنين وثلاثين من الحبشة، وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فأسلموا. وقال

مجاهد: نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلهم، وهذا هو الأولى لأنه لما ذكر الكفار بأن مصيرهم إلى العقاب، بيّن فيمن آمن منهم بأن مصيرهم إلى الثواب.

واعلم أنه تعالى وصفهم بصفات: أولها: الإيمان بالله، وثانيها: الإيمان بما أنزل الله على محمد ﷺ. وثالثها: الإيمان بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلاة والسلام. ورابعها: كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يُؤْمِنُ لأن مَن يُؤْمِنُ في معنى الجمع. وخامسها: أنهم لا يشترون بآيات الله ثمنًا قليلاً كما يفعله أهل الكتاب ممن كان يكتم أمر الرسول وصحة نبوته.

ثم قال تعالى في صفتهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ والفائدة في كونه سريع الحساب كونه عالمًا بجميع المعلومات، فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾.

واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه السورة أنواعًا كثيرة من علوم الأصول والفروع، أما الأصول ففيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، وأما الفروع ففيما يتعلق بالتكاليف والأحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما، ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب، وذلك لأن أحوال الإنسان قسمان: منها ما يتعلق به وحده، ومنها ما يكون مشتركًا بينه وبين غيره، أما القسم الأول فلا بد فيه من الصبر، وأما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة.

أما الصبر فيندرج تحته أنواع: أولها: أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين. وثانيها: أن يصبر على مشقة أداء الواجبات والمندوبات. وثالثها: أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات. ورابعها: الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف، فقوله: ﴿ٱصۡبِرُواْ﴾ يدخل تحته هذه الأقسام، وتحت كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة أنواع لا نهاية لها، وأما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير، ويدخل فيه تحمل الأخلاق الردية من أهل البيت والجيران والأقارب، ويدخل فيه ترك الانتقام ممن أساء إليك كما قال: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] وقال: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغۡوِ مَرُّواْ كِرَامٗا﴾ [الفرقان: ٧٢] ويدخل فيه الإيثار على الغير كما قال: ﴿وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ﴾ [الحشر: ٩] ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المقدم عليه ربما وصل إليه بسببه ضرر، ويدخل فيه الجهاد فإنه تعريض النفس للهلاك، ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين، وحل شكوكهم والجواب عن شبههم، والاحتيال في إزالة تلك الأباطيل عن قلوبهم، فثبت أن قوله: ﴿ٱصۡبِرُواْ﴾ تناول كل ما تعلق به وحده ﴿وَصَابِرُواْ﴾ تناول كل ما كان مشتركًا بينه وبين غيره.

واعلم أن الإنسان وإن تكلف الصبر والمصابرة إلا أن فيه أخلاقًا ذميمة تحمل على أضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص، والإنسان ما لم يكن مشتغلاً طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الإتيان بالصبر والمصابرة، فلهذا قال: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ ولما كانت هذه المجاهدة فعلاً من الأفعال ولا بد للإنسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض، وجب أن يكون للإنسان في هذه المجاهدة غرض وباعث، وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح، فلهذا قال: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ وتمام التحقيق فيه أن الأفعال مصدرها هو القوى، فهو تعالى أمر بالصبر والمصابرة، وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة، والاحتراز عن الأفعال الذميمة، ولما كانت الافعال صادرة عن القوى أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الأفعال الذميمة، وذلك هو المراد بالمرابطة، ثم ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية إلى القبائح والمنكرات، وذلك هو تقوى الله، ثم ذكر ما لأجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والأخلاق، وهو الفلاح، فظهر أن هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والأسرار الروحانية، وأنها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الأصول والفروع فهذا ما عندي فيه.

ولنذكر ما قاله المفسرون: قال الحسن: اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع، وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أُحد.

وقال الفراء: اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي أن يكون أصبر منكم.

وقال الأصم: لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم بالصبر عليها، ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة أمرهم بمصابرة الأعداء.

وأما قوله: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ ففيه قولان: الأول: أنه عبارة عن أن يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط أولئك خيلهم أيضًا، بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدًا لقتال الآخر، قال تعالى: ﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] وعن النبي ﷺ **«مَنْ رَابَطَ يَوْمًا وَلَيْلَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَانَ مثل صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ لا يفطر ولا ينتقل عن صلاته إلا لحاجة»**(١) الثاني: أن معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان:

الأول: ما روي عن أبي سلمة عبد الرحمن أنه قال: لم يكن في زمن رسول الله ﷺ غزو يرابط فيه، وإنما نزلت هذه الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة.

الثاني: ما روي من حديث أبي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال: «فَذلِكُمُ

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الإمارة)، باب: (فضل الرباط في سبيل الله) (٣/ ١٦٣/ ١٥٢٠) من طريق مكحول... به، والنسائي في كتاب (الجهاد)، باب: (فضل الرباط) (٣/ ٣٤٤)، حديث رقم (٣١٦٧)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٤٤١) من طريق خالد بن معدان... به، جميعًا (مكحول، خالد بن معدان، أبو عبيدة) عن شرحبيل بن السمط... به.

الرِّبَاطُ» ثلاث مرات[١].

واعلم أنه يمكن حمل اللفظ على الكل، وأصل الرباط من الربط وهو الشد، يقال: لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه، وقال آخرون: الرباط هو اللزوم والثبات، وهذا المعنى أيضًا راجع إلى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس، ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد، ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم.

قال الامام رضي الله تعالى عنه: تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة



(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (فضل إسباغ الوضوء على المكاره) (١/ ٤١/ ٢١٩) حدثنا معن حدثنا مالك... به، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (الفضل في ذلك) (١/ ١٦٥)، حديث رقم (١٤٣)، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (في إسباغ الوضوء) (١/ ٧٢)، حديث رقم (٥)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، ومالك في (الموطأ)، كتاب: (الصلة)، باب: (انتظار الصلاة والمشي إليها) (١/ ١٦١)، حديث رقم (٥٥)، وأحمد في (المسند) (٢/ ٢٧٧/ ٣٠٣) من طريق عبد الرزاق... به، ثلاثتهم (معن، إسماعيل بن جعفر، مالك) عن العلاء... به.

سورة النساء

مائة وسبعون وست آيات مدنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ ﴾

اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف، وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام، والرأفة بهم وإيصال حقوقهم إليهم وحفظ أموالهم عليهم، وبهذا المعنى ختمت السورة، وهو قوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] وذكر في أثناء هذه السورة أنواعًا أخر من التكاليف، وهي الأمر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع، لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة، وهي تقوى الرب الذي خلقنا والإله الذي أوجدنا، فلهذا قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: روى الواحدي عن ابن عباس في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أن هذا الخطاب لأهل مكة، وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين، وهذا هو الأصح لوجوه: أحدها: أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق. وثانيها: أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقًا لهم من نفس واحدة، وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم، وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عامًّا. وثالثها: أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة، بل هو عام في حق جميع العالمين، وإذا كان لفظ الناس عامًّا في الكل، وكان الأمر بالتقوى عامًّا في الكل، وكانت علة هذا التكليف، وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل، كان القول بالتخصيص في غاية البعد. وحجة ابن عباس أن قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم. فيقولون: أسألك بالله وبالرحم، وأنشدك الله والرحم، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ مختصًّا بالعرب، فكان أول الآية وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ مختصًّا بهم لأن قوله في أول الآية: ﴿ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ وقوله بعد

ذلك: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ وردا متوجهين إلى مخاطب واحد، ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها، فكان قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ عامًّا في الكل، وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾. خاصًّا بالعرب.

المسألة الثانية: أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلعًا لسورتين في القرآن: إحداهما: هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن. والثانية: سورة الحج، وهي أيضًا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن، ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ، وهو أنه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله، وعلل الأمر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد، وهو قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد، ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد، وتحت هذا البحث أسرار كثيرة.

المسألة الثالثة: اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقبيه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة، وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة، ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف، فنقول: قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة، مشتمل على قيدين: أحدهما: أنه تعالى خلقنا، والثاني: كيفية ذلك التخليق، وهو أنه تعالي إنما خلقنا من نفس واحدة، ولكل واحد من هذين القيدين أثر في وجوب التقوى.

أما القيد الأول: وهو أنه تعالى خلقنا، فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه، وبيان ذلك من وجوه: الأول: أنه لما كان خالقًا لنا وموجدًا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا، والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده، والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق، الثاني: أن الإيجاد غاية الإنعام ونهاية الإحسان، فإنك كنت معدومًا فأوجدك، وميتًا فأحياك، وعاجزًا فأقدرك. وجاهلاً فعلمك، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨، ٧٩] فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم بإظهار الخضوع والانقياد، وترك التمرد والعناد، وهذا هو المراد بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] الثالث: وهو أنه لما ثبت كونه موجدًا وخالقًا وإلهًا وربًّا لنا. وجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقي كل ما نهى عنه وزجر عنه، ووجب أن لا يكون شيء من هذه الأفعال موجبًا ثوابًا ألبتة، لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب، لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئًا آخر، هذا إذا سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء، فكيف وهذا محال، لأن فعل الطاعات لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة، وخلق الداعية على الطاعة، ومتى حصلت القدرة

والداعي كان مجموعهما موجبًا لصدور الطاعة عن العبد، وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعامًا من الله على عبده، والمولى إذا خص عبده بإنعام لم يصر ذلك الإنعام موجبًا عليه إنعامًا آخر، فهذا هو الإشارة إلى بيان أن كونه خالقًا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه.

وأما القيد الثاني: وهو أن خصوص كونه خالقًا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية، فبيانه من وجوه: الأول: أن خلق جميع الأشخاص الإنسانية من الإنسان الواحد أدل على كمال القدرة، من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الإنسان الواحد، لم يكن إلا أشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة، فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير، دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار، لا طبيعة مؤثرة، ولا علة موجبة، ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات، فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه، فكان ارتباط قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ بقوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ في غاية الحسن والانتظام.

والوجه الثاني: وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقيبه الأمر بالإحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء، وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى، وذلك لأن الأقارب لا بد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة، ولذلك أن الإنسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه، ويحزن بذمهم والطعن فيهم، وقال عليه الصلاة والسلام: «**فَاطِمةُ بضَعةٌ منِّي يُؤْذِينِي ما يُؤذيها**»[1] وإذا كان الأمر كذلك، فالفائدة في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سببًا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض.

الوجه الثالث: أن الناس إذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق.

الوجه الرابع: أن هذا يدل على المعاد، لأنه تعالى لما كان قادرًا على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصًا مختلفين، وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصًا عجيب التركيب لطيف الصورة، فكيف يستبعد إحياء الأموات وبعثهم ونشورهم، فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى﴾[النجم: ٣١].

الوجه الخامس: قال الأصم: الفائدة فيه: أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة، بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية، وكان النبي ﷺ أميًّا ما قرأ كتابًا ولا تتلمذ لأستاذ، فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخبارًا عن الغيب فكان معجزًا،

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (المناقب)، باب: (مناقب قرابة رسول الله ﷺ) (٣/ ١٣٦١)، حديث رقم (٣٥١٠)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٠٣/ ٢٤٤٩)، كلاهما من طريق بن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة... به، واللفظ لمسلم.

فالحاصل أن قوله: ﴿خَلَقَكُم﴾ دليل على معرفة التوحيد، وقوله: ﴿مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ دليل على معرفة النبوة.

فإن قيل: كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس؟

قلنا: قد بيّن الله المراد بذلك لأن زوج آدم إذا خلقت من بعضه، ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبدًا، جازت إضافة الخلق أجمع إلى آدم.

المسألة الرابعة: أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام، إلا أنه أنث الوصف على لفظ النفس، ونظيره قوله تعالى:

﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الكهف: ٧٤] وقال الشاعر:

أبوك خليفة ولدته أخرى ... فأنت خليفة ذاك الكمال

قالوا: فهذا التأنيث على لفظ الخليفة.

قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: المراد من هذا الزوج هو حواء، وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان:
الأول: وهو الذي عليه الأكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم، ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى، فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها، لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه، واحتجوا عليه بقول النبي ﷺ: «**إنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ أَعْوَجَ، فَإِنْ ذَهَبْت تُقِيمُهَا كَسَرْتَهَا، وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها**»[1].

والقول الثاني: وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني: أن المراد من قوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي: من جنسها وهو كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: ٧٢] وكقوله: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤] وقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨] قال القاضي: والقول الأول أقوى، لكي يصح قوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين، لا من نفس واحدة، ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة (من) لابتداء الغاية، فلما كان ابتداء التخليق والإيجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال: خلقكم من نفس واحدة، وأيضًا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرًا أيضًا على خلق حواء من التراب، وإذا كان الأمر كذلك، فأي فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم.

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (النكاح)، باب: (المداراة مع النساء) (٥/ ١٩٨٧)، حديث رقم (٤٨٨٩) من طريق الأعرج عن أبي هريرة. . . به، مسلم في (صحيحه) (٢/ ١٠٩٠/ ١٤٦٨)، من طريق ابن المسيب عن أبي هريرة. . . به، كلاهما (ابن المسيب، الأعرج) عن أبي هريرة. . . به.

المسألة الثانية: قال ابن عباس: إنما سمي آدم بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها؛ فلذلك كان في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت بحواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي، فلا جرم سميت بحواء.

المسألة الثالثة: احتج جمع من الطبائعيين بهذه الآية فقالوا: قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة، وقوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ يدل على أن زوجها مخلوقة منها.

ثم قال في صفة آدم: ﴿خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩] فدل على أن آدم مخلوق من التراب، ثم قال في حق الخلائق: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ [طه: ٥٥] وهذه الآيات كلها دالة على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقًا منها، وأن خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال.

أجاب المتكلمون فقالوا: خلق الشيء من الشيء محال في العقول، لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودًا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقًا ألبتة، وإذا لم يكن مخلوقًا امتنع كونه مخلوقًا من شيء آخر، وإن قلنا: إن هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودًا قبل ذلك، فحينئذ هذا المخلوق وهذا المحدث إنما حدث وحصل عن العدم المحض، فثبت أن كون الشيء مخلوقًا من غيره محال في العقول، وأما كلمة ﴿مِّن﴾ في هذه الآية فهو مفيد ابتداء الغاية، على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لا على وجه الحاجة والافتقار، بل على وجه الوقوع فقط.

المسألة الرابعة: قال صاحب (الكشاف): قرئ (وخالق منها زوجها وباث منهما) بلفظ اسم الفاعل، وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره هو خالق.

قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: بث منهما: يريد فرق ونشر، قال ابن المظفر: البث تفريقك الأشياء.

يقال: بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه، وخلق الله الخلق فبثهم في الأرض، وبثثت البسط إذا نشرتها، قال الله تعالى: ﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية: ١٦] قال الفراء والزجاج: وبعض العرب يقول: أبث الله الخلق.

المسألة الثانية: لم يقل: وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسهما وذلك محال، فلهذا عدل عن هذا اللفظ إلى قوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾.

فإن قيل: لَمَ لَمْ يقل: وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساء كثيرًا؟ ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء؟

قلنا: السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم، فكانت كثرتهم أظهر، فلا جرم خصوا بوصف الكثرة، وهذا كالتنبيه على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز، واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول.

المسألة الثالثة: الذين يقولون: إن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالذر، وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام، حملوا قوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ على ظاهره، والذين أنكروا ذلك قالوا: المراد بث منهما أولادهما ومن أولادهما جمعًا آخرين، فكان الكل مضافًا إليهما على سبيل المجاز.

قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: ﴿تَسَآءَلُونَ﴾ بالتخفيف والباقون بالتشديد، فمن شدد أراد: تتساءلون فأدغم التاء في السين لاجتماعهما في أنهما من حروف اللسان وأصول الثنايا واجتماعهما في الهمس، ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة، فأعلها بالحذف كما أعلها الأولون بالإدغام، وذلك لأن الحروف المتقاربة إذا اجتمعت خففت تارة بالحذف وأخرى بالإدغام.

المسألة الثانية: قرأ حمزة وحده (والأرحامِ) بجر الميم قال القفال رحمه الله: وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره، وأما الباقون من القراء فكلهم قرءوا بنصب الميم. وقال صاحب (الكشاف): قرئ (والأرحامُ) بالحركات الثلاث، أما قراءة حمزة فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة، قالوا: لأن هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز. واحتجوا على عدم جوازه بوجوه: أولها: قال أبو علي الفارسي: المضمر المجرور بمنزلة الحرف، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه، إنما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه: الأول: أنه لا ينفصل ألبتة كما أن التنوين لا ينفصل، وذلك أن الهاء والكاف في قوله: به، وبك لا ترى واحدًا منفصلاً عن الجار ألبتة فصار كالتنوين. الثاني: أنهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد، وذلك كقولهم: يا غلام، فكان المضمر المجرور مشابهًا للتنوين من هذا الوجه، فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب أن لا يجوز العطف. وثانيها: قال علي بن عيسى: إنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر

المرفوع. فلا يجوز أن يقال: اذهب وزيد، وذهبت وزيد بل يقولون: يا غلام، فكان المضمر المجرور مشابهًا للتنوين من هذا الوجه، فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب أن لا يجوز العطف. وثانيها: قال علي بن عيسى: إنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع. فلا يجوز أن يقال: اذهب وزيد، وذهبت وزيد بل يقولون: اذهب أنت وزيد، وذهبت أنا وزيد. قال تعالى: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٤] مع أن المضمر المرفوع قد ينفصل، فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه أقوى من المضمر المجرور بسبب أنه قد ينفصل، فلأن لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه ألبتة لا ينفصل كان أولى. وثالثها: قال أبو عثمان المازني: المعطوف والمعطوف عليه متشاركان، وإنما يجوز عطف الأول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الأول، وههنا هذا المعنى غير حاصل، وذلك لأنك لا تقول: مررت بزيدوك، فكذلك لا تقول مررت بك وزيد.

واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوهًا قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات، وذلك لأن حمزة أحد القراء السبعة، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه، بل رواها عن رسول الله ﷺ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة، والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت، وأيضًا فلهذه القراءة وجهان: أحدهما: أنها على تقدير تكرير الجار، كأنه قيل تساءلون به وبالأرحام. وثانيها: أنه ورد ذلك في الشعر وأنشد سيبويه في ذلك:

فاليومَ قد بت تهجونا وتَشتُمُنا فاذهب فما بكَ والأيامِ من عَجَبِ[١]

وأنشد أيضًا:

نعلق في مثل السواري سيوفنا وما بينها والكعب غوط نفانف[٢]

والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن. واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله ﷺ: «لا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ»[٣] فإذا عطفت الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام، ويمكن الجواب

---

(١) تقدم ترجمة سيبويه.

(٢) انظر سابقه.

(٣) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأيمان والنذور)، باب: (لا تحلفوا بآبائكم) (١١/ ٥٣٨)، حديث رقم (٦٦٤٦)، ومسلم في كتاب (الأيمان)، باب: (النهي عن الحلف بغير الله) (٣/ ١٢٦٧/ ٣)، جميعًا من طريق نافع... به.

عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لأنهم كانوا يقولون: أسألك بالله والرحم، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل، وأيضًا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط، وههنا ليس كذلك، بل هو حلف بالله أولاً ثم يقرن به بعده ذكر الرحم، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث، فهذا جملة الكلام في قراءة قوله: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ بالجر. أما قراءته بالنصب ففيه وجهان: الأول: وهو اختيار أبي علي الفارسي وعلي بن عيسى أنه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله:

فَلَسنا بالجِبالِ وَلا الحَديدا[١]

والثاني: وهو قول أكثر المفسرين: أن التقدير: واتقوا الأرحام أن تقطعوها، وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج، وعلى هذا الوجه فنصب الأرحام بالعطف على قوله: ﴿ٱللَّهَ﴾ أي: اتقوا الله واتقوا الأرحام أي: اتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله: ويجوز أيضًا أن يكون منصوبا بالإغراء، أي: والأرحام فاحفظوها وصلوها كقولك: الأسد الأسد، وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم، ويدل على وجوب صلتها. وأما القراءة بالرفع فقال صاحب (الكشاف): الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل: والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتقى، أو والأرحام مما يتساءل به.

المسألة الثالثة: أنه تعالى قال أولاً: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ ثم قال بعده: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ وفي هذا التكرير وجوه: الأول: تأكيد الأمر والحث عليه كقولك للرجل: اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك: اعجل، الثاني: أنه أمر بالتقوى في الأول لمكان الإنعام بالخلق وغيره، وفي الثاني أمر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض. الثالث: قال أولاً: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ وقال ثانيا: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ والرب لفظ يدل على التربية والإحسان، والإله لفظ يدل على القهر والهيبة، فأمرهم بالتقوى بناء على الترغيب، ثم أعاد الأمر به بناء على الترهيب كما قال: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[السجدة: ١٦] وقال: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾[الأنبياء: ٩٠] كأنه قيل: إنه رباك وأحسن إليك فاتق مخالفته لأنه شديد العقاب عظيم السطوة.

المسألة الرابعة: اعلم أن التساؤل بالله وبالأرحام قيل هو مثل أن يقال: بالله أسألك، وبالله أشفع إليك، وبالله أحلف عليك، إلى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير، ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه أو نواله ومعونته ونصرته، وأما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى، والتقدير: واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام، لأن العادة جرت في العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول: أسألك بالله والرحم، وربما أفرد ذلك فقال: أسألك بالرحم، وكان يكتب المشركون إلى رسول الله ﷺ: نناشدك الله والرحم أن لا تبعث إلينا فلانًا وفلانًا، وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع إلى ذلك، والتقدير: واتقوا الله واتقوا

---

(١) البيت لابن الزبير الأسدي وتقدم ترجمته.

الأرحام، قال القاضي: وهذا أحد ما يدل على أنه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة، لأن معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الأرحام، فتقوى الله إنما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه، واتقاء الأرحام بأن توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والإفضال والإحسان، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال.

المسألة الخامسة: قال بعضهم: اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة، واحتج بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي**» ووجه التشبيه أن لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض. وقال آخرون: بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الإنعام وأنه الأصل، وقال بعضهم: بل كل واحد منهما أصل بنفسه، والنزاع في مثل هذا قريب.

المسألة السادسة: دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى. روى مجاهد عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ سَأَلَكُمْ بِاللهِ فَأَعْطُوهُ**»[١] وعن البراء بن عازب قال: أمرنا رسول الله ﷺ بسبع: منها إبرار القسم[٢].

المسألة السابعة: دل قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها، قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢] وقال: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: ١٠] قيل في الأول: إنه القرابة، وقال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [النساء: ٣٦] وعن عبد الرحمن بن عوف: أن النبي ﷺ قال: «**يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته**»[٣] وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «**مَا مِنْ**

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الزكاة)، باب: (عطية من سأل بالله) (٢/ ٧٢٥)، حديث رقم (١٦٧٢)، والنسائي في كتاب (الزكاة)، باب: (من سأل بالله عز وجل) (٥/ ٨٧)، حديث رقم (٢٥٦٦)، وأحمد في (مسنده) (٧/ ١٩٥)، حديث رقم (٥٣٦٥)، وقال: إسناده صحيح، والبخاري في (الأدب) (١/ ٣٠٨)، حديث رقم (٢١٦)، وابن حبان في (صحيحه) (٥/ ١٧٣)، حديث رقم (٣٤٠٠)، والبيهقي في (سننه) (٤/ ١٩٩)، وأبو نعيم في (الحلية) (٩/ ٥٦)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٤١٢)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي من طرق عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عمر. وأورده الألباني في (الصحيحة) (١/ ٩٣)، حديث رقم (٢٥٤).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (الأمر باتباع الجنائز) (٣/ ١٣٥)، حديث رقم (١٢٣٩) من طريق أبي الوليد... به، ومسلم في كتاب (اللباس والزينة)، باب: (تحريم استعمال إناء الذهب) (٣/ ٣/ ١٦٣٦) من طريق محمد بن جعفر... به، كلاهما (أبو الوليد، محمد) عن شعبة... به.

(٣) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الزكاة)، باب: (في صلة الرحم) (٢/ ٧٣٤)، حديث رقم (١٦٩٤)، والترمذي في كتاب (البر)، باب: (ما جاء في قطيعة الأرحام) (٤/ ٢٧٨)، حديث رقم (١٩٠٧)، وقال أبو عيسى: حديث سفيان عن الزهري حديث صحيح، والبخاري في كتاب (الأدب) (١/ ١٣٢)، حديث رقم (٥٣)، والبيهقي في (سننه) (٧/ ٢٦)، وابن حبان في (الموارد) (٢٠٣٣)، والحاكم (٤/ ١٥٨)، جميعًا من طريق الزهري... به.

شَيْءٍ أُطِيعَ اللَّهُ فِيهِ أَعْجَلُ ثَوَابًا مِنْ صِلَةِ الرَّحِمِ ومَا مِنْ عَمَلٍ عُصِيَ اللَّهُ بِهِ أَعْجَلُ عُقُوبَةً مِنَ الْبَغْي وَالْيَمِينِ الْفَاجِرَةِ»(١) . وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الصَّدَقَةَ وَصِلَةَ الرَّحِمِ يَزِيدُ اللَّهُ بِهِمَا فِي الْعُمُرِ وَيَدْفَعُ بِهِمَا مَيْتَةَ السُّوءِ وَيَدْفَعُ اللَّهُ بِهِمَا الْمَحْذُورَ وَالْمَكْرُوهَ»(٢) وقال عليه الصلاة والسلام: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الرَّحِمِ الْكَاشِحِ»(٣) قيل: الكاشح العدو، فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها، ثم إن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه بنوا على هذا الأصل مسألتين: إحداهما: أن الرجل إذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الأخ والأخت، والعم والخال، قال لأنه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالإجماع، لكن الاستخدام إيحاش يورث قطيعة الرحم، وذلك حرام بناء على هذا الأصل، فوجب أن لا يبقى الملك، وثانيهما: أن الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لأن ذلك الرجوع إيحاش يورث قطيعة الرحم، فوجب أن لا يجوز، والكلام في هاتين المسألتين مذكور في الخلافيات.

ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع أفعالك. ومن هذا صفته فإنه يجب أن يخاف ويرجى، فبين تعالى أنه يعلم السر وأخفى، وأنه إذا كان كذلك يجب أن يكون المرء حذرًا خائفًا فيما يأتي ويترك.

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾﴾

اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقادًا لتكاليف الله

---

(١) صحيح: أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١٠/ ٣٥) من طريق أبي حنيفة عن يحيى بن أبي كثير عن مجاهد وعكرمة عن أبي هريرة. . . به، والخطيب في (تاريخ بغداد) (٥/ ١٨٣) من طريق أبي حنيفة عن ناصح عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة. . . به، وأورده الدارقطني في (العلل) (٨/ ٢٣٢)، حديث رقم (١٥٤٠)، وقال: وسئل عن حديث مجاهد بن أبي هريرة عن النبي ﷺ ليس بشيء مما أطيع. . . الحديث، فقال يرويه يحيى بن أبي كثير واختلف عنه فروي عن أبي حنيفة عن ناصح عن يحيى عن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة وقال قائل: عن المقبري عن أبي حنيفة عن ناصح عن يحيى بن أبي كثير عن مجاهد وعكرمة عن أبي هريرة ولم يصنع شيئًا ولعله أراد عن المهاجر بن عكرمة، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٩٧٨)، وفي (صحيح الجامع) (٩٥٢٢).

(٢) إسناده ضعيف: أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (٧/ ١٣٩)، حديث رقم (٤١٠٤)، وابن عدي في (الضعفاء) (٤/ ٦١)، كلاهما من طريق صالح المري عن يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك. . . به، وقال ابن عدي في ترجمة صالح بن بشير: أبو بشرى المري ضعيف قال يحيى بن معين أو قال: ليس بشيء وقال عمرو بن علي: صالح المري رجل صالح منكر الحديث جدًا يحدث عن قدم ثقات بأحاديث مناكير وقال البخاري: منكر الحديث، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ١٥١)، وقال: رواه أبو يعلى وفيه صالح المرى وهو ضعيف.

(٣) صحيح: أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٤٠٢) من طريق سعيد بن سليمان. . . به، والدارمي في كتاب (الزكاة)، باب: (الصدقة على القرابة) (١/ ٤٤٢)، حديث رقم (١٦٧٩)، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٣/ ١١٦)، وقال: رواه أحمد والطبراني في الكبير وإسناده حسن.

سبحانه، محترزا عن مساخطه، شرع بعد ذلك في شرح أقسام التكاليف.

فالنوع الأول: ما يتعلق بأموال اليتامى، وهو هذه الآية، وأيضًا أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام، فكذلك في هذه الآية وصى بالأيتام، لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الإشفاق عليهم، ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): اليتامى الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم، واليتم الانفراد، ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة، وقيل: اليتم في الأناسي من قبل الآباء، وفي البهائم من قبل الأمهات. قال: وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء الانفراد عن الآباء، إلا أن في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال، فإذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره، زال عنه هذا الاسم، وكانت قريش تقول لرسول الله ﷺ: يتيم أبي طالب، إما على القياس، وإما على حكاية الحال التي كان عليها حين كان صغيرًا ناشئًا في حجر عمه توضيعًا له. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يُتْمَ بعد حُلُم**» فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة، يعني إذا احتلم فإنه لا تجرى عليه أحكام الصغار. وروى أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أن جده كتب إلى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه؟ فكتب إليه: إذا أونس منه الرشد انقطع يتمه، وفي بعض الروايات: أن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد، فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد، ثم قال أبو بكر: واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها، قال النبي ﷺ: (تستأمر اليتيمة) وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة، قال الشاعر:

إن القبور تنكح الأيامى ... النسوة الأرامل اليتامى

فالحاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير، إلا أنه بحسب العرف مختص بالصغير.

المسألة الثانية: ههنا سؤال وهو أن يقال: كيف جمع اليتيم على يتامى؟ واليتيم فعيل، والفعيل يجمع على فعلى، كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى، قال صاحب (الكشاف): فيه وجهان: أحدهما: أن يقال: جمع اليتيم يتمى، ثم يجمع فعلى على فعالى، كأسير وأسرى وأسارى، والثاني: أن يقال: جمع يتيم يتائم، لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس، ثم يقلب اليتائم يتامى. قال القفال رحمه الله: ويجوز يتيم ويتامى، كنديم وندامى، ويجوز أيضًا يتيم وأيتام كشريف وأشراف.

المسألة الثالثة: ههنا سؤال ثان: وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير، فما دام يتيمًا

لا يجوز دفع ماله إليه، وإذا صار كبيرًا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق يتيمًا، فكيف قال: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ والجواب عنه على طريقين:

الأول: أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا أو كبروا ثم فيه وجهان: أحدهما: أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة.

والثاني: أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٠] أي: الذين كانوا سحرة قبل السجود، وأيضًا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة، بلوغ الأجل في قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ٢] والمعنى مقاربة البلوغ، ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦] والإشهاد لا يصح قبل البلوغ وإنما يصح بعد البلوغ.

الطريق الثاني: أن نقول: المراد باليتامى الصغار، وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان: أحدهما: أن قوله: ﴿وَءَاتُواْ﴾ أمر، والأمر إنما يتناول المستقبل، فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم، وعلى هذا الوجه زالت المناقضة. والثاني: المراد: وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لنفقتهم وكسوتهم، والفائدة فيه أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرًا، فأباح الله تعالى ذلك، وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد ذلك لقال: وآتوهم من أموالهم، فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك.

المسألة الرابعة: نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال: لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم، فشكوا ذلك إلى النبي ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠] قال أبو بكر الرازي: وأظن أنه غلط من الراوي، لأن المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى، وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أنزل الله ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [البقرة: ١٥٢] و ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه، فاشتد ذلك على اليتامى، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠] فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم. قال المفسرون: الصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان، كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه، فتراجعا إلى النبي ﷺ، فنزلت هذه الآية، فلما سمعها العم قال: أطعنا الله وأطعنا الرسول، نعوذ بالله من الحوب الكبير، ودفع ماله إليه، فقال النبي ﷺ: «وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ وَيطعْ رَبَّهُ هكذا فإنَّهُ يَحِلُّ دَارَهُ» أي:

جنته، فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله، فقال النبي ﷺ: «ثَبَتَ الأجْرُ وَبَقِيَ الوِزْرُ» فقالوا: يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر، فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله؟ فقال: ثبت أجر الغلام وبقي الوزر على والده[1].

المسألة الخامسة: احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفيه، لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين، قال لأن قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ مطلق يتناول السفيه أونس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن، شرط في وجوب دفع المال إليه، وهذا الإجماع لم يوجد بعد هذا السن، فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية.

أجاب أصحابنا عنه: بأن هذه الآية عامة، لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة، ثم إنهم ميزوا بعد ذلك بقوله: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [النساء: ٦] وبقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥] حرم بهاتين الآيتين إيتاءهم أموالهم إذا كانوا سفهاء، ولا شك أن الخاص مقدم على العام.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): ولا تتبدلوا، أيَ: ولا تستبدلوا، والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز، ومنه التعجل بمعنى الاستعجال، والتأخر بمعنى الاستئخار. وقال الواحدي رحمه الله: يقال: تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه.

المسألة الثانية: في تفسير هذا التبدل وجوه:

الوجه الأول: قال الفراء والزجاج: لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى، بالحلال وهو مالكم الذي أبيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الأرض، فتأكلوه مكانه. الثاني: لا تستبدلوا الأمر الخبيث، وهو اختزال أموال اليتامى، بالأمر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الأكثرين أنه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون، يجعل الزائف بدل الجيد، والمهزول بدل السمين، وطعن صاحب (الكشاف) في هذا الوجه، فقال: ليس هذا بتبدل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقًا له فيأخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبي. الرابع: هو أن هذا التبدل معناه: أن يأكلوا مال اليتيم سلفًا مع التزام بدله بعد ذلك، وفي هذا يكون متبدلاً الخبيث بالطيب.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ وفيه وجهان: الأول: معناه ولا تضموا أموالهم إلى

---

(١) أورده ابن حجر في (الإصابة) (٦/ ٢١٤) تحت ترجمة المنذر بن رفاعة الغطفاني قال: ذكر مقاتل في تفسيره... وذكر الحديث ثم قال: ولم يسمعه الغطفاني ونقله الثعلبي ومقاتل ولم يسمه أيضًا ومن ثم لم يذكره أحد ممن صنف في هذا الفن. اهـ.

أموالكم في الإنفاق حتى تفرقوا بين أموالكم وأموالهم في حل الانتفاع بها. والثاني: أن يكون (إلى) بمعنى (مع) قال تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران: ٥٢] أي: مع الله، والأول: أصح.

واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل، فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم، فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة، والدليل عليه أن في المال ما لا يصح أن يؤكل، فثبت أن المراد منه التصرف، وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع لأجله التصرف.

فإن قيل: إنه تعالى لما حرم عليهم أكل أموال اليتامى ظلمًا في الآية الأولى المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها، فما الفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم؟

قلنا: لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من حلال وهم مع ذلك يطمعون في أموال اليتامى، كان القبح أبلغ والذم أحق.

واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك أن أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة إثم عظيم فقال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ قال الواحدي رحمه الله: الكناية تعود إلى الأكل، وذلك لأن قوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ﴾ دل على الأكل والحوب الإثم الكبير. قال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ طَلَاقَ أُمِّ أَيُّوبَ لَحُوبٌ**» وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء: الحوب لأهل الحجاز، والحاب لتميم، ومعناه الإثم قال عليه الصلاة والسلام: «**رَبِّ تَقَبَّلْ تَوْبَتِي وَاغْسِلْ حَوْبَتِي**» قال صاحب (الكشاف): الحوب والحاب كالقول والقال. قال القفال: وكأن أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع، فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه، وقال البصريون: الحوب بفتح الحاء مصدر، والحوب بالضم الاسم، والحوبة، المرة الواحدة، ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فإنه اسم، ثم يقال: قد كلمته كلامًا فيصير مصدرًا. قال صاحب (الكشاف): قرأ الحسن حوبًا، وقرئ: حابًا.

قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ٣﴾

قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾.

اعلم أن هذا من النوع الثاني من الأحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الأنكحة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: الإقساط العدل، يقال: أقسط الرجل إذا عدل، قال الله تعالى: ﴿وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩] والقسط العدل والنصفة، قال تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [النساء: ١٣٥] قال الزجاج: وأصل قسط وأقسط جميعًا من القسط

وهو النصيب، فإذا قالوا: قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه، ألا ترى أنهم قالوا: قاسطته إذا غلبته على قسطه، فبنى قسط على بناء ظلم وجار وغلب، وإذا قالوا أقسط فالمراد أنه صار ذا قسط عدل، فبنى على بناء أنصف إذا أتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه.

المسألة الثانية: اعلم أن قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾ شرط وقوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ جزاء، ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط، وللمفسرين فيه وجوه: الأول: روي عن عروة أنه قال: قلت لعائشة: ما معنى قول الله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ فقالت: يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها، إلا أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها، ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها، فقال تعالى: (وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء، قالت عائشة رضي الله عنها: ثم إن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فيهن، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ١٢٧] قالت: وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ١٢٧] المراد منه هذه الآية وهي قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾.

الوجه الثاني: في تأويل الآية: أنه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير، خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط في حقوق اليتامى، فتحرجوا من ولايتهم، وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج وأكثر، فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن، فقيل لهم: إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها، فكونوا خائفين من ترك العدل من النساء، فقللوا عدد المنكوحات، لأن من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله فكأنه غير متحرج.

الوجه الثالث في التأويل: أنهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل: إن خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا، فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات.

الوجه الرابع: في التأويل: ما روي عن عكرمة أنه قال: كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الأيتام، فاذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجًا، أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف، فإن خفتم في الأربع أيضًا فواحدة، فذكر الطرف الزائد وهو الأربع، والناقص وهو الواحدة، ونبه بذلك على ما بينهما، فكأنه تعالى قال: فإن خفتم من الأربع فثلاث، فإن خفتم فاثنتان، فإن خفتم فواحدة، وهذا القول أقرب، فكأنه تعالى خوَّف من الإكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة إلى الإنفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير.

أما قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أصحاب الظاهر: النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية، وذلك لأن قوله ﴿فَانكِحُوا﴾ أمر، وظاهر الأمر للوجوب، وتمسك الشافعي في بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾ [النساء: ٢٥] الى قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ﴾ [النساء: ٢٥] فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله، وذلك يدل على أنه ليس بمندوب، فضلاً عن أن يقال إنه واجب.

المسألة الثانية: إنما قال: ﴿مَا طَابَ﴾ ولم يقل: من طاب لوجوه: أحدها: أنه أراد به الجنس تقول: ما عندك؟ فيقول: رجل أو امرأة، والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك، وما تلك الحقيقة التي عندك، وثانيها: أن (ما) مع ما بعده في تقدير المصدر، وتقديره: فانكحوا الطيب من النساء، وثالثها: أن (ما) و(من) ربما يتعاقبان. قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥] وقال: ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٢] وحكى أبو عمرو بن العلاء: سبحان ما سبح له الرعد، وقال: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ [النور: ٤٥] ورابعها: إنما ذكر (ما) تنزيلاً للإناث منزلة غير العقلاء. ومنه: قوله: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المعارج: ٣٠].

المسألة الثالثة: قال الواحدي وصاحب (الكشاف): قوله ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ أي: ما حل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها، وهي الأنواع المذكورة في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وهذا عندي فيه نظر، وذلك لأنا بينا أن قوله: ﴿فَانكِحُوا﴾ أمر إباحة. فلو كان المراد بقوله: ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ أي: ما حل لكم لنزلت الآية منزلة ما يقال: أبحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحًا لكم: وذلك يخرج الآية عن الفائدة، وأيضًا فبتقدير أن تحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة، لأن أسباب الحل والإباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت الآية مجملة لا محالة، أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب، كانت الآية عامًّا دخله التخصيص. وقد ثبت في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين الإجمال والتخصيص كان رفع الإجمال أولى، لأن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص، والمجمل لا يكون حجة أصلاً.

المسألة الرابعة: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ معناه: اثنين اثنين، وثلاثًا ثلاثًا، وأربعًا أربعًا، وهو غير منصرف وفيه وجهان: الأول: أنه اجتمع فيها أمران: العدل والوصف، أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى، كما تقول: عمر وزفر وتريد به عامرًا وزافرا، فكذا ههنا تريد بقولك: مثنى: ثنتين ثنتين فكان معدولاً، وأما أنه وصف، فدليله قوله تعالى: ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [فاطر: ١] ولا شك أنه وصف.

الوجه الثاني: في بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أن فيها عدلين لأنها معدولة عن أصولها كما بيناه، وأيضًا انها معدولة عن تكررها فإنك لا تريد بقولك: مثنى ثنتين فقط، بل ثنتين ثنتين، فإذا قلت: جاءني اثنان أو ثلاثة كان غرضك الإخبار عن مجيء هذا العدد فقط، أما إذا قلت: جاءني القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين، فثبت أنه حصل في هذه الألفاظ نوعان من العدد فوجب أن يمنع من الصرف، وذلك لأنه إذا اجتمع في الاسم سببان أوجب ذلك منع الصرف، لأنه يصير لأجل ذلك نائبًا من جهتين فيصير مشابهًا للفعل فيمتنع صرفه، وكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم.

المسألة الخامسة: قال أهل التحقيق: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ لا يتناول العبيد وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنسانًا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها، والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح إلا باذن مولاه، ويدل عليه القرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] فقوله: ﴿لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] ينفي كونه مستقلاً بالنكاح، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام: «**أيُّما عَبْدٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلاهُ فَهُوَ عَاهِرٌ**» فثبت بما ذكرناه أن هذه الآية لا يندرج فيها العبد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد، وقال مالك: يحل للعبد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية.

والجواب الذي يعتمد عليه: أن الشافعي احتج على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه: الأول: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وهذا لا يكون إلا للأحرار، والثاني: أنه تعالى قال: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤] والعبد لا يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر، بل يكون لسيده قال مالك: إذا ورد عمومان مستقلان، فدخول التقييد في الأخير لا يوجب دخوله في السابق.

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عُرف في بعضها اختصاصها بالأحرار عُرف أن الكل كذلك، ومن الفقهاء من علم أن ظاهر هذه الآية متناول للعبيد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس، قالوا: أجمعنا على أن للرق تأثيرًا في نقصان حقوق النكاح، كالطلاق والعدة، ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر، والجواب الأول أولى وأقوى والله أعلم.

المسألة السادسة: ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأي عدد أريد، واحتجوا بالقرآن والخبر، أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه: الأول: أن قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناؤه منه، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلاً. والثاني: أن قوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ لا يصلح تخصيصًا لذلك العموم، لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي، بل نقول: إن ذكر

هذه الأعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقًا، فإن الإنسان إذا قال لولده: افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان، كان تنصيصًا في تفويض زمام الخيرة إليه مطلقًا، ورفع الحجر والحرج عنه مطلقًا، ولا يكون ذلك تخصيصًا للإذن بتلك الأشياء المذكورة، بل كان إذنًا في المذكور وغيره فكذا ههنا، وأيضًا فذكر جميع الأعداد متعذر، فإذا ذكر بعض الأعداد بعد قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ كان ذلك تنبيهًا على حصول الإذن في جميع الأعداد. والثالث: أن الواو للجمع المطلق فقوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ يفيد حل هذا المجموع، وهو يفيد تسعة، بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر، لأن قوله: مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط، بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية. وأما الخبر فمن وجهين: الأول: أنه ثبت بالتواتر أنه ﷺ مات عن تسع[1]، ثم إن الله تعالى أمرنا باتباعه فقال: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وأقل مراتب الأمر الإباحة. الثاني: أن سنة الرجل طريقته، وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام، فكان ذلك سنة له، ثم انه عليه السلام قال: «فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[2]. فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك التزوج بأكثر من الأربعة، فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز.

واعلم أن معتمد الفقهاء في إثبات الحصر على أمرين: الأول: الخبر، وهو ما روي ان غيلان أسلم وتحته عشر نسوة، فقال الرسول ﷺ: «أمْسِكْ أربعًا وَفَارِقْ بَاقِيهنَّ»[3]، وروي أن نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه السلام: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ وَاحِدَةً»[4].

واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين: الأول: أن القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب (النكاح) (٣/ ٣٦٢)، حديث رقم (٣١٩٧) من طريق عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس... به.

(٢) حسن: أخرجه الدارمي في كتاب (النكاح)، باب: (النهي عن التبتل) (١/ ٦١٤)، حديث رقم (٢١٦٩)، وأورده الزبيدي في (الإتحاف) (٧/ ٢٩٥).

(٣) صحيح: أخرجه الترمذي في (سننه) (٣/ ٤٣٥)، حديث رقم (١١٢٨) من طريق سعيد بن أبي عروبة عن معمر... به، وابن ماجه في (سننه) (١/ ٦٢٨)، حديث رقم (١٩٥٣) من طريق محمد بن جعفر حدثنا معمر... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٤)، حديث رقم (٥٠٢٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٣١٧)، حديث رقم (١٧٤٦٧)، جميعًا من طريق عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر قال: أسلم غيلان بن سلمة الثقفي... به.

(٤) ضعيف: أخرجه الشافعي في (مسنده) (١/ ٢٧٤)، حديث رقم (١٣١٦)، قال: أخبرنا بعض أصحابنا عن ابن أبي الزناد عن عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن بن عوف عن عوف بن الحارث عن نوفل بن معاذ والديلمي... به، والبيهقي في (معرفة السنن والآثار) (١١/ ٣٨٣)، حديث رقم (٤٤٢٨) من طريق الشافعي قال أخبرني من سمع ابن أبي الزناد يقول أخبرني عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن عن عوف بن الحارث عن نوفل بن معاوية الديلمي قال... فذكره، ثم قال: وقال الشافعي في موضع آخر: أخبرنا بعض أصحابنا عن ابن أبي الزناد. اهـ، أورده الألباني في (الإرواء) (١/ ٣٧٣)، حديث رقم (١٨٨٤)، وقال: رواه الشافعي وضعفه.

الخبر كان ذلك نسخًا للقرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز . والثاني : وهو أن الخبر واقعة حال، فلعله عليه الصلاة والسلام إنما أمره بإمساك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربعة وبين البواقي غير جائز، إما بسبب النسب، أو بسبب الرضاع، وبالجملة فلهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله .

الطريق الثاني: وهو إجماع فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد، وفيه سؤالان : الأول : أن الإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ، فكيف يقال : الإجماع نسخ هذه الآية . الثاني : أن في الأمة أقوامًا شذاذًا لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع، والإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد .

والجواب عن الأول: الإجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول ﷺ، وعن الثاني، أن مخالف هذا الإجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته .

فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال : مثنى أو ثلاث أو رباع، فلم جاء بواو العطف دون (أو)؟

قلنا: لو جاء بكلمة (أو) لكان ذلك يقتضي أنه لا يجوز ذلك إلا على أحد هذه الأقسام، وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام، بمعنى أن بعضهم يأتي بالتثنية، والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع، فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسمًا من هذه الأقسام، ونظيره أن يقول الرجل للجماعة : اقتسموا هذا المال وهو ألف، درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، والمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين، ولبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة، ولطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة، فكذا ههنا الفائدة في ترك (أو) وذكر الواو ما ذكرناه والله أعلم .

المسألة السابعة: قوله : ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ محله النصب على الحال مما طاب، تقديره : فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد، ثنتين ثنتين، وثلاثًا ثلاثًا، وأربعًا أربعًا .

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المعنى : فإن خفتم أن لا تعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها، فاكتفوا بزوجة واحدة أو بالمملوكة، سوى في السهولة واليسر بين الحرة الواحدة وبين الإماء من غير حصر، ولعمري إنهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر، لا عليك أكثرت منهم أم أقللت، عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل، عزلت عنهن أم لم تعزل .

المسألة الثانية: قرئ (فواحدةً) بنصب التاء والمعنى : فالتزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسًا، فإن الأمر كله يدور مع العدل، فأينما وجدتم العدل فعليكم به، وقرئ (فواحدةٌ)

بالرفع والتقدير: فكفت واحدة، أو فحسبكم واحدة أو ما ملكت أيمانكم.

المسألة الثالثة: للشافعي رحمه الله أن يحتج بهذه الآية في بيان الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح، وذلك لأن الله تعالى خَيَّر في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري، والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة، كما إذا قال الطبيب: كُل التفاح أو الرمان، فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائمًا مقام الآخر في تمام الغرض، وكما أن الآية دلت على هذه التسوية، فكذلك العقل يدل عليها، لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت، وكل ذلك حاصل بالطريقين، وأيضًا إن فرضنا الكلام فيما إذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها، فههنا يظهر جدًّا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري، وإذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري متساويان. فنقول: أجمعنا على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من التسري فوجب أن يكون أفضل من النكاح؛ لأن الزائد على أحد المتساويين يكون زائد على المساوي الثاني لا محالة. ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد من الأدنى ههنا الأقرب، والتقدير: ذلك أقرب من أن لا تعولوا وحسن حذف (من) لدلالة الكلام عليه.

المسألة الثانية: في تفسير ﴿أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ وجوه: الأول: معناه: لا تجوروا ولا تميلوا، وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين، وروي ذلك مرفوعًا، روت عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ في قوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ قال: (لا تجوروا) وفي رواية أخرى (أن لا تميلوا) قال الواحدي رحمه الله: كلا اللفظين مروي، وأصل العول الميل يقال: عال الميزان عولا، إذا مال، وعال الحاكم في حكمه إذا جار، لأنه إذا جار فقد مال. وأنشدوا لأبي طالب.

بميزان قسط لا يغل شعيرةً ووزان صدق وزنه غير عائل

وروي أن أعرابيًّا حكم عليه حاكم، فقال له: أتعول علي، ويقال: عالت الفريضة إذا زادت سهامها، وقد أعلتها أنا إذا ازدت في سهامها، ومعلوم أنها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل، ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم. فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الأكثرون.

الوجه الثاني: قال بعضهم: المراد أن لا تفتقروا، يقال: رجل عائل أي فقير، وذلك لأنه اذا قل عياله قلت نفقاته، واذا قلت نفقاته لم يفتقر.

الوجه الثالث: نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ معناه: ذلك أدنى أن لا تكثر عيالكم، قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن: وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه لا خلاف بين السلف وكل من روى تفسير هذه الآية: أن معناه: أن لا تميلوا ولا تجوروا، وثانيها: أنه خطأ في اللغة لأنه لو قيل: ذلك أدنى أن لا تعيلوا لكان ذلك

مستقيما، فأما تفسير ﴿تَعُولُواْ﴾ بتعيلوا فانه خطأ في اللغة، وثالثها: أنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين، فعلمنا أنه ليس المراد كثرة العيال. وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا، وهو أنه تعالى قال في أول الآية: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً﴾ ولم يقل أن تفتقروا، فوجب أن يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط، ولا يكون جوابه إلا بضد العدل، وذلك هو الجور لا كثرة العيال. وأنا أقول:

أما السؤال الأول: فهو في غاية الركاكة وذلك أنه لم ينقل عن الشافعي رحمة الله عليه أنه طعن في قول المفسرين أن معنى الآية: أن لا تجوروا ولا تميلوا، ولكنه ذكر فيه وجها آخر، وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك وإلا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد خلف، وأيضًا: فمن الذي أخبر الرازي أن هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره واحد من الصحابة والتابعين، وكيف لا نقول ذلك، ومن المشهور أن طاوسًا كان يقرأ: ذلك أدنى أن لا تعيلوا، واذا ثبت أن المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة، فبأن يجعلوه تفسيرا كان أولى، فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن.

وأما السؤال الثاني: فنقول: انك نقلت هذه اللفظة في اللغة عن المبرد، لكنك بجهلك وحرصك على الطعن في رؤساء المجتهدين والاعلام، وشدة بلادتك، ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد، وبيان فساده من وجوه: الأول: أنه يقال: عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرة، وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية: ذلك أدنى أن لا تكثروا، واذا لم تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة، وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الأول الذي اختاره الجمهور.

الوجه الثاني: ان الانسان اذا قال: فلان طويل النجاد كثير الرماد، فاذا قيل له ما معناه؟ حسن أن يقال: معناه أنه طويل القامة كثير الضيافة، وليس المراد منه أن تفسير طويل النجاد هو أنه طويل القامة، بل المراد أن المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى. وهذا الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض، وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه، فههنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور، والشافعي رضي الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور، لما أن كثرة العيال لا تنفك عن الميل والجور، فجعل هذا تفسيرًا له لا على سبيل الكناية والاستلزام، وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله، والشافعي لما كان محيطًا بوجوه أساليب المطابقة، بل على سبيل الكلام العربي استحسن ذكر هذا الكلام،

فأما أبو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن أساليب كلام العرب، لا جرم لم يعرف الوجه الحسن فيه.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب (الكشاف) وهو أن هذا التفسير مأخوذ من قولك: عال الرجل عياله يعولهم. كقولهم: مانهم يمونهم اذا أنفق عليهم، لان من كثر عياله لزمه أن يعولهم، وفي ذلك ما تصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب، فثبت بهذه الوجوه أن الذي ذكره إمام المسلمين الشافعي رضي الله عنه في غاية الحسن، وأن الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة.

وأما السؤال الثالث: وهو قوله: إن كثرة العيال لا تختلف بأن تكون المرأة زوجة أو مملوكة فجوابه من وجهين: الأول: ما ذكره القفال رضي الله عنه، وهو أن الجواري إذا كثرن فله أن يكلفهن الكسب، وإذا اكتسبن أنفقن على أنفسهن وعلى مولاهن أيضًا، وحينئذ تقل العيال أما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق. الثاني: ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها، أما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها، والعرف يدل على أن الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر، فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج في المحنة.

وأما السؤال الرابع: وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم، فالجواب عنه من وجهين: الأول: ما ذكره القاضي وهو أن الوجه الذي ذكره الشافعي أرجح، لانه لو حمل على الجور لكان تكرارًا لانه فهم ذلك من قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾ أما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي لم يلزم التكرار فكان أولى. الثاني: أن نقول: هب أن الامر كما ذكرتم لكنا بينا أن التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الأول، لكن على سبيل الكناية والتعريض، واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال، فهذا تمام البحث في هذا الموضع، وبالله التوفيق.

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾.

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ﴾ خطاب لمن؟ فيه قولان: أحدهما: ان هذا خطاب لأولياء النساء، وذلك لأن العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا، ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت: هنيئا لك النافجة، ومعناه أنك تأخذ مهرها إبلاً فتضمها الى إبلك فتنفج مالك أي تعظمه، وقال ابن الأعرابي: النافجة يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج

ابنته، فنهى الله تعالى عن ذلك، وأمر بدفع الحق الى أهله، وهذا قول الكلبي وأبي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة.

القول الثاني: ان الخطاب للأزواج. أمروا بايتاء النساء مهورهن، وهذا قول: علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج، قال لأنه لا ذكر للأولياء ههنا، وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الأزواج.

المسألة الثانية: قال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون المراد من الايتاء المناولة، ويحتمل أن يكون المراد الالتزام، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩] والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها، فعلى هذا الوجه الأول كأن المراد أنهم أمروا بدفع المهور التي قد سموها لهن، وعلى التقدير الثاني: كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمي ذلك أو لم يسم، إلا ما خص به الرسول ﷺ في الموهوبة، ثم قال رحمه الله: ويجوز أن يكون الكلام جامعا للوجهين معا، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال صاحب (الكشاف): ﴿صَدُقَٰتِهِنَّ﴾ مهورهن، وفي حديث شريح: قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرأ (صَدْقاتهن) بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن و(صُدْقاتهن) بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة، وقرئ (صُدُقتهن) بضم الصاد والدال على التوحيد وهو مثقل صدقة كقوله في ظلمة: ظلمة، قال الواحدي: موضوع (ص د ق) على هذا الترتيب للكمال والصحة، فسمي المهر صداقًا وصدقة لأن عقد النكاح به يتم ويكمل.

المسألة الرابعة: في تفسير النحلة وجوه: الأول: قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد: فريضة، وإنما فسروا النحلة بالفريضة، لأن النحلة في اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب، يقال: فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به، ونحلته كذا أي دينه ومذهبه، فقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ أي آتوهن مهورهن، فانها نحلة أي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة. الثاني: قال الكلبي: نحلة أي عطية وهبة، يقال: نحلت فلانا شيئًا أنحله نحلة ونحلا، قال القفال: وأصله إضافة الشيء إلى غير من هوله، يقال: هذا شعر منحول، أي مضاف إلى غير قائله، وانتحلت كذا إذا ادعيته وأضفته إلى نفسك، وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن؟ فيه احتمالان: أحدهما: أنه عطية من الزوج، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئًا لأن البضع في ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله، فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه، فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل، وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك، وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين، ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء.

والقول الثالث: في تفسير النحلة قال أبو عبيدة: معنى قوله ﴿نِحْلَةً﴾ أي عن طيب نفس، وذلك لأن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض، كما ينحل الرجل لولده شيئًا من ماله، وما أعطى

من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس، فأمر الله باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة، لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة.

المسألة الخامسة: إن حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان: أحدهما: أن يكون مفعولا له، والمعنى آتوهن مهورهن ديانة. والثاني: أن يكون حالا من الصدقات أي دينا من الله شرعه وفرضه، وأما إن حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها أيضًا وجهان: أحدهما: أنه نصب على المصدر، وذلك لأن النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء، فكأنه قيل: وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أي أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم. والثاني: أنها نصب على الحال، ثم فيه وجهان: أحدهما: على الحال من المخاطبين أي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء. والثاني: على الحال من الصدقات، أي منحولة معطاة عن طيبة الأنفس.

المسألة السادسة: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: الخلوة الصحيحة تقرر المهر، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا تقرره احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية، وذلك لأن هذا النص يقتضي إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطلقا، ترك العمل به فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة، فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى الآية.

أجاب أصحابنا بأن هذه عامة وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يدل على أنه لا يجب فيها إلا نصف المهر، وهذه الآية خاصة ولا شك أن الخاص مقدم على العام.

اعلم أنه تعالى لما أمرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له، لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه.

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ﴿نَفْسًا﴾: نصب على التمييز والمعنى: طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق بنقل الفعل من الأنفس إليهن، فخرجت النفس مفسرة كما قالوا: أنت حسن وجها، والفعل في الأصل للوجه، فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرًا لموقع الفعل، ومثله: قررت به عينًا وضقت به ذرعا.

المسألة الثانية: إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل، وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما. قال الفراء: لو جمعت كان صوابًا كقوله: ﴿بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا﴾ [الكهف: ١٠٣].

المسألة الثالثة: (من) في قوله: ﴿مِّنْهُ﴾ ليس للتبعيض، بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠] وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية.

المسألة الرابعة: منه: أي من الصدقات أو من ذلك وهو كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥] بعد ذكر الشهوات. وروي أنه لما قال رؤبة:

فِيـهـا خُطُـوطٌ مِـنْ سَـوادٍ وَبَـلَـقْ كَأَنَّهَا فِي الجِلْدِ تَوْلِيعُ البَهَقْ(١)

فقيل له: الضمير في قوله (كأنه) ان عاد إلى الخطوط كان يجب أن تقول: كأنها، وان عاد إلى السواد والبلق كان يجب أن تقول: كأنهما، فقال: أردت كأن ذاك، وفيه وجه آخر وهو أن الصدقات في معنى الصداق لأنك لو قلت: وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا، وفيه وجه ثالث: وهو أن الفائدة في تذكير الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق، والغرض منه ترغيبها في أن لا تهب إلا بعض الصداق.

المسألة الخامسة: معنى الآية: فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن، أو سوء معاشرتكم معهن، فكلوه وأنفقوه، وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب، ووجوب الاحتياط، حيث بنى الشرط على طيب النفس فقال: ﴿فَإِن طِبْنَ﴾ ولم يقل: فان وهبن أو سمحن، إعلاما بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة.

المسألة السادسة: الهنيء والمريء: صفتان من هَنُؤَ الطعام ومَرُؤَ، إذا كان سائغا لا تنغيص فيه، وقيل: الهنيء ما يستلذه الآكل، والمريء ما يحمد عاقبته، وقيل: ما ينساغ في مجراه، وقيل: لمدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة: المريء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه. وحكى الواحدي عن بعضهم أن أصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران، فالهنيء شفاء من الجرب، قال المفسرون: المعنى انهن إذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الأزواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة، وبالجملة فهو عبارة عن التحليل، والمبالغة في الاباحة وإزالة التبعة.

المسألة السابعة: قوله: ﴿هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ وصف للمصدر، أي أكلا هنيئا مريئا، أو حال من الضمير أي كلوه وهو هنيء مريء، وقد يوقف على قوله: ﴿فَكُلُوهُ﴾ ثم يبتدأ بقوله: ﴿هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ على الدعاء وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل: هنأ مرأ.

المسألة الثامنة: دلت هذه الآية على أمور: منها: ان المهر لها ولا حق للولي فيه، ومنها جواز هبتها المهر للزوج، وجواز أن يأخذه الزوج، لأن قوله: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ يدل على المعنيين، ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض، لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين.

وههنا بحث وهو أن قوله: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ يتناول ما إذ كان المهر عينا، أما إذا كان دينا فالآية غير متناولة له، فانه لا يقال لما في الذمة: كله هنيئًا مريئًا.

قلنا: المراد بقوله: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ ليس نفس الأكل، بل المراد منه حل التصرفات، وإنما خص الأكل بالذكر لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

---

(١) تقدم ترجمة رؤية.

يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

المسألة التاسعة: قال بعض العلماء: ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفسًا، وعن الشعبي: أن امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية أعطتها إياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح: رد عليها، فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ﴾ فقال: لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه. وروي عنه أيضًا: أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن، وحكي أن رجلا من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقا كان لها عليه، فلبث شهرا ثم طلقها، فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان، فقال الرجل: أعطتني طيبة به نفسها، فقال عبد الملك: فإن الآية التي بعدها ﴿فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٢٠] اردد عليها. وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه كتب إلى قضاته: ان النساء يعطين رغبة ورهبة، فايما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها، والله أعلم[1].

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٥﴾

واعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة.

واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو كأنه تعالى يقول: إني وإن كنت أمرتكم بايتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن، فانما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم، فأما إذا كانوا غير بالغين، أو غير عقلاء، أو ان كانوا بالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين، فلا تدفعوا اليهم أموالهم وأمسكوها لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه، والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في الآية قولان: الأول: أنها خطاب الأولياء فكأنه تعالى قال: أيها الأولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم. والدليل على أنه خطاب الأولياء قوله: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ وأيضًا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه.

فإن قيل: فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال: ولا تؤتوا السفهاء أموالهم، فلم قال أموالكم؟

قلنا: في الجواب وجهان: الأول: أنه تعالى أضاف المال اليهم لا لأنهم ملكوه، لكن من حيث

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه) (٩/ ١١٥)، حديث رقم (١٦٥٦٢)، وابن أبي شيبة في (مصنفه) (٦/ ١٩١)، حديث رقم (٢١١٢٢)، كلاهما من طريق سليمان الشيباني عن محمد بن عبد الله الثقفي قال كتب عمر... فذكره، وفي إسناده انقطاع الثقفي لم يسمع بن عمر ولم يدركه ولين، وأورده ابن حجر في (الفتح) (٥/ ٢١٧)، وقال: إسناده منقطع.

ملكوا التصرف فيه، ويكفي في حسن الاضافة أدنى سبب، الثاني: إنما حسنت هذه الاضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[التوبة: ١٢٨] وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[النساء: ٣٦] وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾[البقرة: ٨٥] ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه، ولكن كان بعضهم يقتل بعضا، وكان الكل من نوع واحد، فكذا ههنا المال شيء ينتفع به نوع الإنسان ويحتاج إليه. فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء الى أوليائهم.

والقول الثاني: أن هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم، لما كان في ذلك من الإفساد، فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة، وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في أن لا يضيع ولا يهلك، وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها، وإذا قرب أجله فإنه يجب عليه أن يوصي بماله إلى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته، وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين، ومما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي للتحريم، وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله، وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع الى السفهاء أموالهم، وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لا على هذا القول الثاني والله أعلم. الثاني: أنه قال في آخر الآية: ﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ ولا شك أن هذه الوصية بالأيتام أشبه، لأن المرء مشفق بطبعه على ولده، فلا يقول له إلا المعروف، وإنما يحتاج إلى هذه الوصية مع الأيتام الأجانب، ولا يمتنع أيضًا حمل الآية على كلا الوجهين. قال القاضي: هذا بعيد لأنه يقتضي حمل قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾ على الحقيقة والمجاز جميعا، ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾ يفيد كون تلك الأموال مختصة بهم اختصاصًا يمكنه التصرف فيها، ثم إن هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له، وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي، إلا أنه يجب تصرفه، فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾ واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث أن اللفظ أفاد معنى واحدًا مشتركًا بينهما.

المسألة الثانية: ذكروا في المراد بالسفهاء أوجهًا: الأول: قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن أزواجًا أو أمهات أو بنات. وهذا مذهب ابن عمر، ويدل على هذا ما روى أبو أمامة أن النبي ﷺ قال: «**ألا إنَّما خُلِقَت النَّارُ للسُّفَهاء، يقولها ثلاثًا ألا وإن السُّفهاء النِّساء، إلاّ امرأة أطاعت قيّمها**».

فإن قيل: لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال: السفائه. أو السفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة.

أجاب الزجاج: بأن السفهاء في جمع السفيهة جائز كما أن الفقراء في جمع الفقيرة جائز.

والقول الثاني: قال الزهري وابن زيد: عني بالسفهاء ههنا السفهاء من الأولاد، يقول: لا تعط مالك الذي هو قيامك، ولدك السفيه فيفسده.

القول الثالث: المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد ابن جبير، قالوا إذا علم الرجل أن امرأته سفيهة مفسدة، وأن ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له أن يسلط واحدًا منهما على ماله فيفسده.

والقول الرابع: أن المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال، ويدخل فيه النساء والصبيان والأيتام كل من كان موصوفًا بهذه الصفة، وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير دليل لا يجوز، وقد ذكرنا في سورة البقرة أن السفه خفة العقل، ولذلك سمي الفاسق سفيهًا لأنه لا وزن له عند أهل الدين والعلم، ويسمى الناقص العقل سفيهًا لخفة عقله.

المسألة الثالثة: أنه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم، ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى، وإنما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الأموال.

المسألة الرابعة: اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الإسراء: ٢٦-٢٧] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟﴾ [الفرقان: ٦٧] وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة والاشهاد والرهن، والعقل أيضًا يؤيد ذلك، لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال لأن به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار، فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من أعظم الأسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة، أما من أرادها لنفسها ولعينها كانت من أعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة.

المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ معناه أنه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال، فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة، يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم، وقرأ نافع وابن عامر ﴿ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ وقد يقال: هذا قيم وقيم، كما قال: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ١٦١] وقرأ عبد الله بن عمر (قواما) بالواو، وقوام الشيء ما يقام به كقولك: ملاك الأمر لما يملك به.

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: البالغ إذا كان مبذرًا للمال مفسدًا له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يحجر عليه. حجة الشافعي: أنه سفيه، فوجب أن يحجر عليه، إنما قلنا إنه سفيه، لأن السفيه في اللغة، هو من خف وزنه. ولا شك أن من كان مبذرا للمال مفسدًا له من غير فائدة، فانه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء، فكان خفيف الوزن

عندهم، فوجب أن يسمى بالسفيه، وإذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾.

واعلم أنه تعالى لما نهى عن إيتاء المال السفيه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء: أولها: قوله: ﴿وَارْزُقُوهُمْ﴾ ومعناه: وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال: فلان رزق عياله أي أجرى عليهم، وإنما قال: ﴿فِيهَا﴾ ولم يقل: منها لئلا يكون ذلك أمرًا بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال، وثانيها: قوله: ﴿وَاكْسُوهُمْ﴾ والمراد ظاهر، وثالثها: قوله: ﴿وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾.

واعلم انه تعالى إنما أمر بذلك لأن القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه، أما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفهًا ونقصانًا.

والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوهًا: أحدها: قال ابن جريج ومجاهد: انه العدة الجميلة من البر والصلة، وقال ابن عباس: هو مثل أن يقول: إذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك ما أنت أهله، وإن غنمت في غزاتي أعطيتك، وثانيها: قال ابن زيد: إنه الدعاء مثل أن يقول: عافانا الله وإياك بارك الله فيك، وبالجملة كل ما سكنت إليه النفوس وأحبته من قول وعمل فهو معروف وكل ما أنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر، وثالثها: قال الزجاج: المعنى علموهم مع إطعامكم وكسوتكم إياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل، ورابعها: قال القفال رحمه الله القول المعروف هو أنه إن كان المولى عليه صبيًا، فالولي يعرفه إن المال ماله وهو خازن له، وأنه إذا زال صباه فإنه يرد المال إليه، ونظير هذه الآية قوله: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩] معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد، وكذا قوله: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٨] وإن كان المولى عليه سفيهًا وعظه ونصحه وحثه على الصلاة، ورغبه في ترك التبذير والإسراف، وعرفه أن عاقبة التبذير الفقر والاحتياج إلى الخلق إلى ما يشبه هذا النوع من الكلام، وهذا الوجه أحسن من سائر الوجوه التى حكيناها.

قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢] بين

بهذه الآية متى يؤتيهم أموالهم، فذكر هذه الآية وشرط في دفع أموالهم إليهم شرطين: أحدهما: بلوغ النكاح، والثاني: إيناس الرشد، ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم إليهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه: غير صحيحة، احتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية، وذلك لان قوله: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ يقتضي أن هذا الابتلاء إنما يحصل قبل البلوغ، والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في أنه هل له تصرف صالح للبيع والشراء، وهذا الاختبار إنما يحصل إذا أذن له في البيع والشراء، وإن لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار، فهو داخل في الاختبار بدليل أنه يصح الاستثناء، يقال: وابتلوا اليتامى إلا في البيع والشراء، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فثبت أن قوله: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ أمر للأولياء بأن يأذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ، وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم.

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قال: ليس المراد بقوله: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ الإذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ فإنما أمر بدفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد، وإذا ثبت بموجب هذه الآية أنه لا يجوز دفع المال إليه حال الصغر، وجب أن لا يجوز تصرفه حال الصغر، لأنه لا قائل بالفرق، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعي، وأما الذي احتجوا به، فجوابه: أن المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله، في أنه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد، وذلك إذا باع الولي واشترى بحضور الصبي، ثم يستكشف من الصبي أحوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك أن بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء، وأيضًا: هب أنا سلمنا أنه يدفع إليه شيئًا ليبيع أو يشتري، فلم قلت إن هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء، بل إذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله، فالولي بعد ذلك يتمم البيع وذلك الشراء، وهذا محتمل والله أعلم.

المسألة الثانية: المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلۡأَطۡفَٰلُ مِنكُمُ ٱلۡحُلُمَ﴾ [النور: ٥٩] وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والأحكام، وإنما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لأنه إنزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع.

واعلم أن للبلوغ علامات خمسة: منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والإناث، وهو الاحتلام والسن المخصوص، ونبات الشعر الخشن على العانة، واثنان منها مختصان بالنساء، وهما: الحيض والحبل.

المسألة الثالثة: أما إيناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الإيناس ومن تفسير الرشد، أما الإيناس

فقوله: ﴿ءَانَسْتُم﴾ أي عرفتم وقيل: رأيتم، وأصل الإيناس في اللغة الإبصار، ومنه قوله: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: ٢٩] وأما الرشد فمعلوم أنه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله، بل لا بد وأن يكون هذا مرادًا، وهو أن يعلم أنه مصلح لماله حتى لا يقع منه إسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته، ثم اختلفوا في أنه هل يضم إليه الصلاح في الدين؟ فعند الشافعي رضي الله عنه لا بد منه، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه هو غير معتبر، والأول أولى، ويدل عليه وجوه: أحدها: أن أهل اللغة قالوا: الرشد هو إصابة الخير، والمفسد في دينه لا يكون مصيبًا للخير. وثانيها: أن الرشد نقيض الغي قال تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] فجعل العاصي غويًّا، وهذا يدل على أن الرشد لا يتحقق إلا مع الصلاح في الدين، وثالثها: أنه تعالى قال: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] نفي الرشد عنه لأنه ما كان يراعي مصالح الدين، والله أعلم.

إذا عرفت هذا فنقول: فائدة هذا الاختلاف أن الشافعي رحمه الله يرى الحجر على الفاسق، وأبو حنيفة رضي الله عنه لا يراه.

المسألة الرابعة: اتفقوا على أنه إذا بلغ غير رشيد فإنه لا يدفع إليه ماله، ثم عند أبي حنيفة لا يدفع إليه ماله حتى يبلغ خمسًا وعشرين سنة، فإذا بلغ ذلك دفع إليه ماله على كل حال، وإنما اعتبر هذا السن لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة، فإذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة معتبر في تغير أحوال الإنسان لقوله عليه الصلاة والسلام: «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ» فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الأحوال، فعندها يدفع إليه ماله، أونس منه الرشد أو لم يؤنس، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يدفع إليه أبدًا إلا بإيناس الرشد، وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

احتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بهذه الآية فقال: لا شك أن اسم الرشد واقع على العقل في الجملة، والله تعالى شرط رشدًا منكرًا ولم يشترط سائر ضروب الرشد، فاقتضى ظاهر الآية أنه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الآية، فيلزم جواز دفع المال إليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة، فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ ولا شك أن المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال، ثم قال: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟﴾ ويجب أن يكون المراد: فإن آنستم منهم رشدًا في حفظ المال وضبط مصالحه، فإنه إن لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض، وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر في الآية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال، وعند هذا سقط استدلال أبي بكر الرازي، بل تنقلب هذه الآية دليلاً عليه لأنه جعل رعاية مصالح المال شرطًا في جواز دفع المال إليه، فإذا كان هذا الشرط مفقودًا

بعد خمس وعشرين سنة، وجب أن لا يجوز دفع المال إليه، والقياس الجلي أيضًا يقوي الاستدلال بهذا النص، لأن الصبي إنما منع منه المال لفقدان العقل الهادي إلى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به، فإذا كان هذا المعنى حاصلاً في الشباب والشيخ كان في حكم الصبي، فثبت أنه لا وجه لقول من يقول: إنه إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة دُفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه الرشد.

المسألة الخامسة: إذا بلغ رشيدًا ثم تغير وصار سفيهًا حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند أبي حنيفة وقد مرت هذه المسألة عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[النساء: ٥] والقياس الجلي أيضًا يدل عليه، لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله، وإنما لم يدفع إليه ماله لئلا يصير المال ضائعًا فيكون باقيًا مرصدًا ليوم حاجته، وهذا المعنى قائم في السفه الطارىء، فوجب اعتباره والله أعلم.

المسألة السادسة: قال صاحب (الكشاف): الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على أن المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة، أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد.

المسألة السابعة: قال صاحب (الكشاف): قرأ ابن مسعود (فإن أحستم)، بمعنى أحسستم قال:

أَحَسْنَ بِهِ فَهُنَّ إِلَيْهِ شُوسُ[1]

وقرئ (رَشَدًا) بفتحتين و(رُشُدًا) بضمتين.

ثم قال تعالى: ﴿فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ والمراد أن عند حصول الشرطين أعني البلوغ وإيناس الرشد يجب دفع المال إليهم، وإنما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل، لأن إيناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل لأنه أمر زائد على العقل.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾ أي مسرفين ومبادرين كبرهم أو لإسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون في إنفاقها وتقولون: ننفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينزعوها من أيدينا، ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصي غنيًّا وبين أن يكون فقيرًا فقال: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ قال الواحدي رحمه الله: استعف عن الشيء وعف إذا امتنع منه وتركه، وقال صاحب (الكشاف): استعف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ واختلف العلماء في أن الوصي هل له أن ينتفع بمال اليتيم؟ وفي هذه المسألة أقوال: أحدها: أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله، واحتج القائلون بهذا

---

(١) هذا البيت لأبي زبيد الطائي ضمن قصيدة من البحر الوافر وهذا هو الشطر الثاني من البيت أما أوله قوله خلا إن العتاق من المطايا، وأبو زبيد هو حرملة بن المنذر بن معد يكرب بن حنظلة يتصل نسبه بيعرب بن قحطان. ؟ - ٤١هـ/ ؟ - ٦٦١م. شاعر جاهلي من قبيلة طيء في اليمن، هاجرت قبيلته إلى الحجاز واستولت على جبلي أجا وسلمى فعُرفا بجبلي طيء وكان جده (النعمان بن حيّة بن سعنة) قد ولي ملك الحيرة من قبل كسرى. رافق الوليد في اعتزاله عليًّا فأقام معه نديمًا في الرقة ثم توفي بعده بقليل ودفن إلى جانبه هناك.

القول بوجوه: الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا﴾ مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة، وثانيها: أنه قال: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فقوله: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه، بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم، وإذا كان كذلك لزم أن يكون قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ إذنًا للوصي في أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة، وثالثها: قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] وهذا دليل على أن مال اليتيم قد يؤكل ظلمًا وغير ظلم، ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ فائدة، وهذا يدل على أن للوصي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف، ورابعها: ما روي عن النبي ﷺ أن رجلاً قال له: ان تحت حجري يتيما آآكل من ماله؟ قال: «**بالمعرُوفِ، غَيْرَ مُتأثِّلٍ مَالاً ولا وَاقٍ مَالَكَ بِمَالِه**»، قال: أفأضربه؟ قال: «**مِمَّا كُنْتَ ضَارِبًا مِنْهُ وَلَدَكَ**»[١] وخامسها: ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف: سلام عليكم أما بعد: فإني رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار، وربعها لعبد الله ابن مسعود، وربعها لعثمان، ألا وإني قد أنزلت نفسي وإياكم من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم: من كان غنيًّا فليستعفف، ومن كان فقيرًا فليأكل بالمعروف[٢].

وعن ابن عباس أن ولي يتيم قال له: أفأشرب من لبن إبله؟ قال: إن كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم وردها، فاشرب غير مضر بنسل، ولا ناهك في الحلب، وعنه أيضًا: يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها، وسادسها: أن الوصي لما تكفل بإصلاح مهمات الصبي وجب أن يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياسًا على الساعي في أخذ الصدقات وجمعها، فإنه يضرب له في تلك الصدقات بسهم، فكذا ههنا، فهذا تقرير هذا القول.

والقول الثاني: أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم قرضًا، ثم إذا أيسر قضاه، وإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه، وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبي العالية، وأكثر الروايات عن ابن عباس. وبعض أهل العلم خص هذا الإقراض بأصول الأموال من

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه عبد الرزاق في (تفسيره) (١/ ١٤٨)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٦/ ٤)، حديث رقم (١١٣١٥)، كلاهما من طريق ابن عيينة قال: أخبرني عمرو بن دينار عن الحسن العرني... به، وقال البيهقي: هذا مرسل، ورواه أيضًا في (٦/ ٢٨٥) من طريق سفيان عن عبد الله بن أبي نجيح عن الزبير بن موسى عن الحسن العرني... به، والطبري في (تهذيب الآثار) (٢/ ١٨٥)، حديث رقم (١١٤٢) من طريق عمرو بن دينار عن الحسن العرني... به، وابن أبي شيبة في (مصنفه) (٦/ ٢٧٩)، حديث رقم (٢١٧٩٢) من طريق أيوب عن عمرو بن دينار عن الحسن العرني... به، والحديث إسناده ضعيف إما مرسلاً أو معضلاً وهو إلى الإعضال أقرب، قال الحافظ في التقريب: الحسن بن عبد الله العرني أرسل عن ابن عباس.

(٢) وذكره أيضًا النيسابوري في (تفسيره) (٢/ ٤٣٩)، وقال: وروي أن عمر... فذكره، ولم أجده سننه وذكره النيسابوري بلفظ التضعيف (روي).

الذهب والفضة وغيرها، فأما التناول من ألبان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب، فمباح له إذا كان غير مضر بالمال، وهذا قول أبي العالية وغيره، واحتجوا بأن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ فحكم في الأموال بدفعها إليهم.

والقول الثالث: قال أبو بكر الرازي: الذي نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء، سواء كان غنيًّا أو فقيرًا. واحتج عليه بآيات: منها: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢] إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢] ومنها: قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] ومنها: قوله ﴿وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٢٧] ومنها: قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] قال: فهذه الآية محكمة حاصرة لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر، وقوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابهًا إلى تلك المحكمات، وعندي أن هذه الآيات لا تدل على ما ذهب الرازي إليه. أما قوله: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة، والخاص مقدم على العام. وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم، وهل النزاع إلا فيه، وهو الجواب بعينه عن قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ أما قوله: ﴿وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط، والنزاع ليس إلا فيه، فثبت أن كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾.

واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصي إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالغًا، فإن الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه: أحدها: أن اليتيم إذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعي ما ليس له، وثانيها: أن اليتيم إذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصي الشهادة على أنه دفع ماله إليه. ثالثها: أن تظهر أمانة الوصي وبراءة ساحته، ونظيره أن النبي ﷺ قال: «مَنْ وَجَدَ لُقَطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوِي عَدْلٍ وَلاَ يَكْتُمْ وَلاَ يُغَيِّبْ» (١) فأمره بالإشهاد لتظهر أمانته وتزول التهمة عنه، فثبت بما ذكرنا من الإجماع والمعقول أن الأحوط هو الإشهاد. واختلفوا في أن الوصي إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه هل هو مصدق؟ وكذلك لو قال: أنفقت عليه في صغره هل هو مصدق؟ قال مالك والشافعي: لا يصدق، وقال أبو حنيفة وأصحابه: يصدق، واحتج الشافعي بهذه الآية فإن قوله: ﴿فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ أمر، وظاهر الأمر الوجوب، وأيضًا قال

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (اللقطة)، باب: (التعريف باللقطة) (٢/ ٧٤٠)، حديث رقم (١٧٠٩)، وابن ماجه في كتاب (اللقطة)، باب: (اللقطة) (٢/ ٨٣٧)، حديث رقم (٢٥٠٥) من طريق خالد الحذاء... به، والنسائي في (السنن) كتاب: (اللقطة) (٣/ ٤١٨)، حديث رقم (٥٨٠٨/ ٥٨٠٩)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ١٦١/ ٢٦٦) من طريق خالد الحذاء... به.

الشافعي: القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم، وإنما هو مؤتمن من جهة الشرع، وطعن أبو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال: لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضي إذا قال لليتيم: قد دفعت إليك لأنه لم يأتمنه، وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصبي: قد دفعت مالك إليك أن لا يصدق لأنه لم يأتمنه، ويلزمه أيضًا أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه، فيقال له: إن قولك هذا لبعيد عن معاني الفقه، أما النقض بالقاضي فبعيد، لأن القاضي حاكم فيجب إزالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذًا، ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بأن ينسبه إلى الكذب والميل والمداهنة، وحينئذ يحتاج القاضي إلى قاض آخر، ويلزم التسلسل، ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم، وأما الأب فالفرق ظاهر لوجهين: أحدهما: أن شفقته أتم من شفقة الأجنبي، ولا يلزم من قلة التهمة في حق الأب قلتها في حق الأجنبي، وأما إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك فنقول: إن كان قد اعترف بأنه هلك لسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان، أما إذا اعترف بأنه هلك لا بتقصيره، فههنا يجب أن يقبل قوله، وإلا لصار ذلك مانعًا للناس من قبول الوصاية، فيقع الخلل في هذا المهم العظيم، فأما الإشهاد عند الرد إليه بعد البلوغ فإنه لا يفضي إلى هذه المفسدة فظهر الفرق، ومما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة، وهو قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾ وهذا يدل على جريان العادة بكثرة إقدام الولي على ظلم الأيتام والصبيان، وإذن دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم.

ثم قال بعده: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟﴾ أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبي؛ لأنه إذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال إليه إلا عند حضور الشاهد، صار ذلك مانعًا له من الظلم والبخس والنقصان، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن قوله: ﴿فَأَشْهِدُوا۟﴾ كما أنه يجب لظاهر الإيجاب، فكذلك يجب أن القرائن والمصالح تقتضي الإيجاب، ثم قال هذا الرازي، ويدل على أنه مصدق فيه بغير إشهاد، اتفاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم في وقت استحقاقه، فهو بمنزلة الودائع والمضاربات، فوجب أن يكون مصدقًا على الرد كما يصدق على رد الوديعة، فيقال له: أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه، واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق إبطاله، وأيضًا فعادتك ترك الالتفات إلى كتاب الله لقياس ركيك تتخيله، ومثل هذا الفقه مسلم لك، ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ قال ابن الأنباري والأزهري: يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب، وأن يكون بمعنى الكافي، فمن الأول قولهم للرجل للتهديد: حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم، ونظير قولنا الحسيب بمعنى المحاسب، قولنا الشريب

بمعنى المشارب، ومن الثاني قولهم: حسيبك الله أي: كافيك الله.

واعلم أن هذا وعيد لولي اليتيم وإعلام له أنه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي أو يعمل في ماله ما لا يحل، ويقوم بالأمانة التامة في ذلك إلى أن يصل إليه ماله، وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو بالكافي.

واعلم أن الباء في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ﴾ ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ﴾ [الإسراء: ٦٥] في جميع القرآن زائدة، هكذا نقله الواحدي عن الزجاج و(حسيبًا) نصب على الحال أي: كفى الله حال كونه محاسبًا، وحال كونه كافيًا.

قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝٧﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس: إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة، فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما: سويد، وعرفجة وأخذا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله ﷺ وذكرت القصة، وذكرت أن الوصيين ما دفعا إلي شيئًا، وما دفعا إلى بناته شيئًا من المال، فقال النبي ﷺ «**ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك**» فنزلت على النبي ﷺ هذه الآية[1]، ودلت على أن للرجال نصيبًا وللنساء نصيبًا، ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية، فأرسل الرسول ﷺ إلى الوصيين وقال: «**لا تقربا من مال أوس شيئًا**» ثم نزل بعد: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] ونزل فرض الزوج وفرض المرأة، فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام الوصيين أن يدفعا إلى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات، وبعد ذلك أرسل عليه الصلاة والسلام إليهما أن ادفعا نصيب بناتها إليها فدفعاه اليها، فهذا هو الكلام في سبب النزول.

---

(١) ذكره ابن حجر في (الإصابة) (٨/ ٢٨٤)، حديث رقم (١٢٢١٧) في ترجمة أم كجة الأنصارية قال: ذكر الواقدي عن الكلبي في تفسيره عن أبي صالح عن ابن عباس أن أوس بن ثابت الأنصاري توفى وترك... الحديث، وقال: وتقدم بيان الاختلاف في اسمي ابني عمه في ترجمة أوس بن ثابت وأخرج أبو نعيم وأبو موسى من طريقه ثم من رواية سفيان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر قال: جاءت أم كجة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن لي ابنتين قد مات أبوهما وليس لهما شيء فأنزل الله عز وجل: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ ثم أنزل الله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ قال أبو موسى: كذا قال ليس لهما شيء وأراد ليس يعطيان شيئًا من ميراث أبيهما قلت: رواية عن سفيان هو إبراهيم بن هراسة ضعيف وقد خالفه بشر بن المفضل عن عبد الله بن محمد عن جابر أخرجه أبو داود من طريقه.

المسألة الثانية: كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال، ويقولون لا يرث إلا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة، فبين تعالى أن الإرث غير مختص بالرجال، بل هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء، فذكر في هذه الآية هذا القدر، ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع إذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء، أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلاً قليلاً على التدريج، لأن الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع، فإذا كان دفعة عظم وقعه على القلب، وإذا كان على التدريج سهل، فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل أولاً، ثم أردفه بالتفصيل.

المسألة الثالثة: احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الأرحام قال: لأن العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات من الأقربين، فوجب دخولهم تحت قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ أقصى ما في الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية، إلا أنا نثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية، وأما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل.

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين: أحدهما: أنه تعالى قال في آخر الآية: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ أي نصيبًا مقدرًا، وبالإجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر، فثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية، وثانيهما: أن هذه الآية مختصة بالأقربين، فلم قلتم إن ذوي الأرحام من الأقربين؟ وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شيء آخر، أو المراد منه من كان أقرب من جميع الأشياء، والأول باطل؛ لأنه يقتضي دخول أكثر الخلق فيه، لأن كل إنسان له نسب مع غيره إما بوجه قريب أو بوجه بعيد، وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام، ولا بد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده، فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل، ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه، وما ذاك إلا الوالدان والأولاد، فثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذو الأرحام، لا يقال: لو حملنا الأقربين على الوالدين لزم التكرار، لأنا نقول: الأقرب جنس يندرج تحته نوعان: الوالد والولد، فثبت أنه تعالى ذكر الوالد، ثم ذكر الأقربين، فيكون المعنى أنه ذكر النوع، ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿نَصِيبًا﴾ في نصبه وجوه: أحدها: أنه نصب على الاختصاص بمعنى أعني نصيبًا مفروضًا مقطوعًا واجبًا، والثاني: يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر، لأن النصيب اسم في معنى المصدر كأنه قيل: قسمًا واجبًا، كقوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١] أي: قسمة مفروضة.

المسألة الخامسة: أصل الفرض الحز، ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضًا، والحز الذي في القداح يسمى أيضًا فرضًا، وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها، والفرضة

العلامة في مقسم الماء، يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب، فهذا هو أصل الفرض في اللغة، ثم ان أصحاب أبي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع، واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون، قالوا: لأن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأما الوجوب فإنه عبارة عن السقوط، يقال: وجبت الشمس إذا سقطت، ووجب الحائط إذا سقط، وسمعت وجبة يعني سقطة قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] يعني سقطت، فثبت أن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأن الوجوب عبارة عن السقوط، ولا شك أن تأثير الحز والقطع أقوى وأكمل من تأثير السقوط. فلهذا السبب خصص أصحاب أبي حنيفة لفظة الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع، ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا الذي قرروه يقضي عليهم بأن الآية ما تناولت ذوي الأرحام لأن توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة، فلم يكن توريثهم فرضًا، والآية إنما تناولت التوريث المفروض، فلزم القطع بأن هذه الآية ما تناولت ذوي الأرحام، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٨﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ﴾ ليس فيه بيان أي قسمة هي، فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه أقوال: الأول: أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن النساء أسوة الرجال في أن لهن حظًا من الميراث، وعلم تعالى أن في الأقارب من يرث ومن لا يرث، وأن الذين لا يرثون إذا حضروا وقت القسمة، فإن تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم، فلا جرم أمر الله تعالى أن يدفع إليهم شيء عند القسمة حتى يحصل الأدب الجميل وحسن العشرة، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فمنهم من قال: إن ذلك واجب، ومنهم من قال: إنه مندوب، أما القائلون بالوجوب، فقد اختلفوا في أمور: أحدها: أن منهم من قال: الوارث إن كان كبيرًا وجب عليه أن يرضخ لمن حضر القسمة شيئًا من المال بقدر ما تطيب نفسه به، وإن كان صغيرًا وجب على الولي إعطاؤهم من ذلك المال، ومنهم من قال: إن كان الوارث كبيرًا، وجب عليه الإعطاء من ذلك المال، وإن كان صغيرًا وجب على الولي أن يعتذر إليهم، ويقول: إني لا أملك هذا المال إنما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق، وأن يكبروا فسيعرفون حقكم، فهذا هو القول المعروف، وثانيها: قال الحسن والنخعي: هذا الرضخ مختص بقسمة الأعيان، فإذا آل الأمر إلى قسمة الأرضين والرقيق وما أشبه ذلك، قال لهم قولاً معروفًا، مثل أن يقول لهم: ارجعوا بارك الله فيكم، وثالثها: قالوا: مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل، ولا

تقدير فيه بالإجماع. ورابعها: أن على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة. قال ابن عباس في رواية عطاء: وهذه الآية منسوخة بآية المواريث، وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة: الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب أبي موسى الأشعري وإبراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير، فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئًا من التركة. روي أن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق قسم ميراث أبيه وعائشة حية، فلم يترك في الدار أحدًا إلا أعطاه، وتلا هذه الآية، فهذا كله تفصيل قول من قال بأن هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب، ومنهم من قال: إنه ثبت على سبيل الندب والاستحباب، لا على سبيل الفرض والإيجاب، وهذا الندب أيضًا إنما يحصل اذا كانت الورثة كبارًا، أما إذا كانوا صغارًا فليس إلا القول المعروف، وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الأمصار. واحتجوا بأنه لو كان لهؤلاء حق معين لبيّن الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق، وحيث لم يبين علمنا أنه غير واجب، ولأن ذلك لو كان واجبًا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره، ولو كان ذلك لنقل على سبيل التواتر، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه غير واجب.

القول الثاني: في تفسير الآية: أن المراد بالقسمة الوصية، فإذا حضرها من لا يرث من الأقرباء واليتامى والمساكين أمر الله تعالى أن يجعل لهم نصيبًا من تلك الوصية، ويقول لهم مع ذلك: قولاً معروفًا في الوقت، فيكون ذلك سببًا لوصول السرور إليهم في الحال والاستقبال، والقول الأول أولى، لأنه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية، ويمكن أن يقال: هذا القول أولى لأن الآية التي تقدمت في الوصية.

القول الثالث: في تفسير الآية أن قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ﴾ فالمراد من أُولِى القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون.

ثم قال: ﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ فقوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم﴾ راجع إلى القربى الذين يرثون وقوله: ﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ راجع إلى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون، وهذا القول محكي عن سعيد بن جبير.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: الضمير في قوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ عائد إلى ما ترك الوالدان والأقربون، وقال الواحدي: الضمير عائد إلى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة إلى معنى القسمة، لا إلى لفظها كقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٦] والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتأنيث، لكن أريد به المشربة فعادت الكناية إلى المعنى لا إلى اللفظ، وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم، لأنه إنما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة.

المسألة الثالثة: إنما قدم اليتامى على المساكين لأن ضعف اليتامى أكثر، وحاجتهم أشد، فكان وضع الصدقات فيهم أفضل وأعظم في الأجر.

المسألة الرابعة: الأشبه هو أن المراد بالقول المعروف أن لا يتبع العطية المن والأذى بالقول أو يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئًا.

قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝٩﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الجملة الشرطية وهو قوله: ﴿لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ هي صلة لقوله: ﴿الَّذِينَ﴾ والمعنى: وليخش الذين من صفتهم أنهم لو تركوا ذرية ضعافًا خافوا عليهم وأما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه، وسنذكر وجوه المفسرين فيه.

المسألة الثانية: لا شك أن قوله: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ يوجب الاحتياط للذرية الضعاف، وللمفسرين فيه وجوه: الأول: أن هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون: إن ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئًا، فأوص بمالك لفلان وفلان، ولا يزالون يأمرونه بالوصية إلى الأجانب إلى أن لا يبقى من ماله للورثة شيء أصلًا، فقيل لهم: كما أنكم تكرهون بقاء أولادكم في الضعف والجوع من غير مال، فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على أن يحرم أولاده الضعفاء من ماله. وحاصل الكلام أنك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك، فلا ترضه لأخيك المسلم. عن أنس قال: قال النبي ﷺ «لاَ يُؤْمِنُ الْعَبْدُ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[١].

والقول الثاني: قال حبيب بن أبي ثابت: سألت مقسمًا عن هذه الآية فقال: هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للأجانب، فيقول له من كان عنده: اتق الله وأمسك على ولدك مالك، مع أن ذلك الإنسان يحب أن يوصي له، ففي القول الأول الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية، وفي القول الثاني محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية، والأولى أولى، لأن قوله: ﴿لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا﴾ أشبه بالوجه الأول وأقرب إليه.

والقول الثالث: يحتمل أن تكون الآية خطابًا لمن قرب أجله، ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته، ثم إن كانت هذه الآية إنما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث، كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية، وإن كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث، كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية، وإن كانت نزلت

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الإيمان)، باب: (من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه) (١/ ٧٣)، حديث رقم (٢١٣) من طريق حسن المعلم... به. ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (دليل أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه) (١/ ٧١/ ٦٧) من طريق شعبة... به، كلاهما عن قتادة... به.

بعد تقدير الوصية بالثلث. كان المراد منها أن يوصي أيضًا بالثلث، بل ينقص إذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة أنهم وصوا بالقليل لأجل ذلك، وكانوا يقولون: الخمس أفضل من الربع، والربع أفضل من الثلث، وخبر سعد يدل عليه وهو قوله ﷺ: «**الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ لأَنْ تَدَعَ وَرَثَتَك أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ لك مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ**»[1].

والقول الرابع: أن هذا أمر لأولياء اليتيم، فكأنه تعالى قال: وليخش من يخاف على ولده بعد موته أن يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره إذا كان في حجره، والمقصود من الآية على هذا الوجه أن يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله، وأن يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالاً. قال القاضي: وهذا أليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الأيتام، فجعل تعالى آخر ما دعاهم إلى حفظ مال اليتيم أن ينبههم على حال أنفسهم وذريتهم إذا تصوروها، ولا شك أنه من أقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود.

المسألة الثالثة: قال صاحب (الكشاف): قرئ ضعفاء، وضُعَافَى، وضَعَافَى: نحو سُكَارى وسَكارَى. قال الواحدي: قرأ حمزة (ضعافًا خافوا عليهم) بالإمالة فيهما ثم قال: ووجه إمالة ضعاف أن ما كان على وزن فعال، وكان أوله حرفًا مستعليًا مكسورًا نحو ضعاف، وغلاب، وخباب، يحسن فيه الإمالة، وذلك لأنه تصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة، فيستحب أن لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة، وأما الإمالة في ﴿خَافُوا﴾ فهي حسنة لأنها تطلب الكسرة التي في خفت، ثم قال: ﴿فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ وهو كالتقرير لما تقدم، فكأنه قال: فليتقوا الله في الأمر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه، وليقولوا قولاً سديدًا إذا أرادوا بعث غيرهم على فعل وعمل. والقول السديد هو العدل والصواب من القول. قال صاحب (الكشاف): القول السديد من الأوصياء أن لا يؤذوا اليتامى، ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالترحيب وإذا خاطبوهم قالوا: يا بني، يا ولدي، والقول السديد من الجالسين إلى المريض أن يقولوا: إذا أردت الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف بأولادك، مثل قول رسول الله ﷺ لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون، أن يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالإكرام.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى أكد الوعيد في أكل مال اليتيم ظلمًا، وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة) (٣/ ١٩٦)، حديث رقم (١٢٩٥)، ومسلم في كتاب (الوصية)، باب: (الوصية بالثلث) (٣/ ٥/ ١٢٥٠)، جميعًا من طريق الزهري . . . به.

أخرى على من يفعل ذلك، كقوله: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢] ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا﴾ [النساء: ٩] ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل أموالهم، وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لأنهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة، وما أشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله، لأن اليتامى لما بلغوا في الضعف إلى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم إلى الغاية القصوى.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: دلت هذه الآية على أن مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم، وإلا لم يكن لهذا التخصيص فائدة، وذلك ما ذكرناه فيما تقدم أن للولي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ **فيه قولان:**

الأول: أن يجري ذلك على ظاهره قال السدي: إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلمًا يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأذنيه وعينيه، يعرف كل من رآه أنه أكل مال اليتيم.

وعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «**لَيلَةَ أُسْرِيَ بِي رَأَيْتُ قَوْمًا لَهُمْ مشَافِرُ كمشَافِرِ الإِبِلِ، وَقَدْ وُكِّلَ بِهِمْ مَنْ يَأْخُذُ بِمَشافِرِهِمْ، ثُمَّ يُجْعَلُ في أفْوَاهِهِمْ صَخْرًا مِنْ نارٍ يَخْرُجُ مِنْ أسافِلِهِمْ، قُلْتُ: يَا جَبْرَئِيلُ مَنْ هَؤُلاءِ؟ قال: هَؤُلاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْما**»[1].

والقول الثاني: إن ذلك توسع، والمراد: إن أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث إنه يفضي إليه ويستلزمه، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] قال القاضي: وهذا أولى من الأول لأن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ الإشارة فيه إلى كل واحد، فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه أولى.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: الأكل لا يكون إلا في البطن فما فائدة قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾.

وجوابه: أنه كقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧] والقول لا يكون إلا بالفهم، وقال: ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] والقلب لا يكون إلا في الصدر،

---

(١) إسناده ضعيف جدًا: أخرجه البيهقي في (دلائل النبوة) (٢/ ٢٧٢)، حديث رقم (٦٧٧)، الآجري في (الشريعة) (٣/ ١٣٢)، حديث رقم (١٠١٣)، والطبري في (تفسيره) (٧/ ٢٧)، حديث رقم (٨٧٢٣)، وفي (تهذيب الآثار) (٦/ ٢٦٧)، حديث رقم (٢٧٦٦)، جميعًا من طريق معمر قال: أخبرني أبو هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري... به، وفي إسناده عمارة بن جوين: أبو هارون العبدي، قال الحافظ: متروك ومنهم من كذبه شيعي، وأورده الألباني في (السلسلة الضعيفة) (١١/ ٤٦١)، حديث رقم (٥٤٥٩)، وقال: ضعيف جدًا.

وقال: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] والطيران لا يكون إلا بالجناح، والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة.

المسألة الرابعة: أنه تعالى وإن ذكر الأكل إلا أن المراد منه كل أنواع الإتلافات، فإن ضرر اليتيم لا يختلف بأن يكون إتلاف ماله بالأكل، أو بطريق آخر، وإنما ذكر الأكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه: أحدها: أن عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الأنعام التي يأكل لحومها ويشرب ألبانها. فخرج الكلام على عادتهم. وثانيها: أنه جرت العادة فيمن أنفق ماله في وجوه مراداته خيرًا كانت أو شرًّا، أنه يقال: إنه أكل ماله. وثالثها: أن الأكل هو المعظم فيما يبتغي من التصرفات.

المسألة الخامسة: قالت المعتزلة: الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل، سواء كان مسلمًا أو لم يكن؛ لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله: ﴿وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ يوجب القطع على أنهم إذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة، والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة، ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون هذا الوعيد مخصوصًا بالكفار لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ثم قالت المعتزلة: ولا يجوز أن يدخل تحت هذا الوعيد أكل اليسير من ماله لأن الوعيد مشروط بأن لا يكون معه توبة ولا طاعة أعظم من تلك المعصية، وإذا كان كذلك، فالذي يقطع على أنه من أهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة، فلا جرم وجب أن يطلب قدر ما يكون كثيرًا من أكل ماله، فقال أبو علي الجبائي: قدره خمسة دراهم لأنه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكاة، هذا جملة ما ذكره القاضي، فيقال له: فأنت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين أحدهما: أنك زدت فيه شرط عدم التوبة. والثاني: أنك زدت فيه عدم كونه صغيرًا، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا أن نزيد فيه شرط عدم العفو؟ أقصى ما في الباب أن يقال: ما وجدنا دليلاً يدل على حصول العفو، لكنا نجيب عنه من وجهين: أحدهما: أنا لا نسلم عدم دلائل العفو، بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة. والثاني: هب أنكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود، بل يبقى الاحتمال، وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من إفادة القطع والجزم، والله أعلم.

المسألة السادسة: أنه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال: ﴿يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡ﴾ [التوبة: ٣٥] وذكر وعيد آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار، ولا شك أن هذا الوعيد أشد، والسبب فيه أن في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب، بل يجب على المالك أن يملكه جزءًا من ماله، أما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم أقبح، فكان الوعيد أشد، ولأن الفقير قد يكون كبيرًا فيقدر على الاكتساب، أما اليتيم فإنه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في إتلاف ماله أشد.

ثم قال تعالى: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم (وسيُصلون) بضم الياء، أي: يدخلون النار على ما لم يسم فاعله، والباقون بفتح الياء قال أبو زيد يقال: صلى الرجل النار يصلاها صلى وصلاء، وهو صالي النار، وقوم صالون وصلاء قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ١٦٣] وقال: ﴿أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾ [مريم: ٧٠] وقال: ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا﴾ [إبراهيم: ٢٩، ص: ٥٦، المجادلة: ٨] قال الفراء: الصلي: اسم الوقود وهو الصلاء إذا كسرت مدت، وإذا فتحت قصرت، ومن ضم الياء فهو من قولهم: أصلاه الله حر النار إصلاء. قال: ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠] وقال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦] قال صاحب (الكشاف): قرئ (سيُصلون) بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها.

المسألة الثانية: السعير: هو النار المستعرة يقال: سعرت النار أسعرها سعرًا فهي مسعورة وسعير، والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة، وإنما قال: ﴿سَعِيرًا﴾ لأن المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها إلا الله تعالى.

المسألة الثالثة: روي أنه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية، فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ومن الجهال من قال: صارت هذه الآية منسوخة بتلك، وهو بعيد لأن هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخًا، بل المقصود أن مخالطة أموال اليتامى إن كان على سبيل الظلم فهو من أعظم أبواب الإثم كما في هذه الآية، وإن كان على سبيل التربية والإحسان فهو من أعظم أبواب البر، كما في قوله: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين: أحدهما: النسب، والآخر

العهد، أما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الإناث. وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة، وأما العهد فمن وجهين: الأول: الحلف، كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره: دمي دمك، وهدمي هدمك، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، فإذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت، والثاني: التبني، فإن الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه، وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة، ولما بعث الله محمدًا ﷺ تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه في الجاهلية، ومن العلماء من قال: بل قررهم الله على ذلك فقال: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣] والمراد التوارث بالنسب. ثم قال: (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) [النساء: ٣٣] والمراد به التوارث بالعهد، والأولون قالوا: المراد بقوله: (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) ليس المراد منه النصيب من المال، بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة، فهذا شرح أسباب التوارث في الجاهلية.

وأما أسباب التوارث في الإسلام، فقد ذكرنا أن في أول الأمر قرر الحلف والتبني، وزاد فيه أمرين آخرين: أحدهما: الهجرة، فكان المهاجر يرث من المهاجر. وان كان أجنبيًّا عنه، إذا كان كل واحد منهما مختصًّا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة، ولا يرثه غير المهاجر، وإن كان من أقاربه. والثاني: المؤاخاة، كان الرسول ﷺ يؤاخي بين كل اثنين منهم، وكان ذلك سببًا للتوارث، ثم إنه تعالى نسخ كل هذه الأسباب بقوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦] والذي تقرر عليه دين الإسلام أن أسباب التوريث ثلاثة: النسب، والنكاح، والولاء.

المسألة الثانية: روى عطاء قال: استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخًا، فأخذ الأخ المال كله، فأتت المرأة وقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد، وإن سعدًا قُتل وإن عمهما أخذ مالهما، فقال عليه الصلاة والسلام: «**ارجعي فَلَعَلَّ اللهَ سَيَقْضِي فيه**» ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية، فدعا رسول الله ﷺ عمهما وقال: «**أَعْطِ ابْنَتَيْ سَعْدٍ الثُّلُثَيْنِ، وَأُمَّهُمَا الثُّمُنَ وَمَا بَقِي فَهُوَ لَكَ**». فهذا أول ميراث قُسم في الإسلام.

المسألة الثالثة: في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما بيّن الحكم في مال الأيتام، وما على الأولياء فيه، بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالإرث، ولم يكن ذلك إلا ببيان جملة أحكام الميراث، الثاني: أنه تعالى أثبت حكم الميراث بالإجمال في قوله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧] فذكر عقيب ذلك المجمل، هذا المفصل فقال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

المسألة الرابعة: قال القفال: قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ أي: يقول الله لكم قولاً يوصلكم إلى إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم، وأصل الإيصاء هو الإيصال يقال: وصى يصي

اذا وصل، وأوصى يوصي إذا أوصل، فإذا قيل: أوصاني فمعناه أوصلني إلى علم ما أحتاج إلى علمه، وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج: معنى قوله ههنا: ﴿ يُوصِيكُمُ ﴾ أي: يفرض عليكم، لأن الوصية من الله إيجاب والدليل عليه قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ﴾ [الأنعام: ١٥١]ولا شك في كون ذلك واجبًا علينا.

فإن قيل:إنه لا يقال في اللغة أوصيك لكذا فكيف قال ههنا: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.

قلنا:لما كانت الوصية قولاً، لا جرم ذكر بعد قوله: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ خبرًا مستأنفًا وقال: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩]أي: قال الله: لهم مغفرة لأن الوعد قول.

المسألة الخامسة: اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد وإنما فعل ذلك لأن تعلق الإنسان بولده أشد التعلقات، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**فَاطِمَةُ بِضْعَةٌ مِنِّي**» فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم.

واعلم أن للأولاد حال انفراد، وحال اجتماع مع الوالدين: أما حال الانفراد فثلاثة، وذلك لأن الميت إما أن يخلف الذكور والإناث معا، وإما أن يخلف الإناث فقط، أو الذكور فقط.

القسم الأول:ما اذا خلف الذكران والإناث معا، وقد بين الله الحكم فيه بقوله: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.

واعلم أن هذا يفيد أحكامًا:أحدهما: إذا خلف الميت ذكرًا واحدًا وأنثى واحدة فللذكر سهمان وللأنثى سهم، وثانيها: إذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الإناث كان لكل ذكر سهمان، ولكل أنثى سهم. وثالثها: إذا حصل مع الأولاد جمع آخرون من الوارثين كالأبوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم، وكان الباقي بعد تلك السهام بين الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين فثبت أن قوله: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ يفيد هذه الأحكام الكثيرة.

القسم الثاني:ما إذا مات وخلف الإناث فقط: بيّن تعالى أنهم إن كن فوق اثنتين، فلهن الثلثان، وإن كانت واحدة فلها النصف، إلا أنه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح. واختلفوا فيه، فعن ابن عباس أنه قال: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدًا، وأما فرض البنتين فهو النصف، واحتج عليه بأنه تعالى قال: ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ وكلمة (إن) في اللغة للاشتراط، وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثًا فصاعدًا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين.

والجواب من وجوه: الأول: أن هذا الكلام لازم على ابن عباس، لأنه تعالى قال: ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ فجعل حصول النصف مشروطًا بكونها واحدة، وذلك ينفي حصول النصف نصيبًا للبنتين، فثبت أن هذا الكلام إن صح فهو يبطل قوله. الثاني: أنا لا نسلم أن كلمة

(إن) تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ ويدل عليه أنه لو كان الأمر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين، لأن الإجماع دل على أن نصيب الثنتين إما النصف، وإما الثلثان، وبتقدير أن يكون كلمة (إن) للاشتراط وجب القول بفسادهما، فثبت أن القول بكلمة الاشتراط يفضي إلى الباطل فكان باطلاً، ولأنه تعالى قال: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] وقال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، ولا يمكن أن يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات.

الوجه الثالث: في الجواب: هو أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: فإن كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان، فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس، وأما سائر الأمة فقد أجمعوا على أن فرض البنتين الثلثان، قالوا: وإنما عرفنا ذلك بوجوه: الأول: قال أبو مسلم الأصفهاني: عرفناه من قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وذلك لأن من مات وخلف ابنًا وبنتًا فههنا يجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ فإذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين، ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان، وجب لا محالة أن يكون نصيب الابنتين الثلثين، الثاني: قال أبو بكر الرازي: إذا مات وخلف ابنًا وبنتًا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ فإذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث، فبأن يكون نصيبهما مع ولد آخر أنثى هو الثلث كان أولى، لأن الذكر أقوى من الأنثى. الثالث: أن قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ يفيد أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الأنثى الواحدة، وإلا لزم أن يكون حظ الذكر مثل حظ الأنثى الواحدة وذلك على خلاف النص، واذا ثبت أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الواحدة فنقول وجب أن يكون ذلك هو الثلثان، لأنه لا قائل بالفرق، والرابع: أنا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية أنه عليه الصلاة والسلام أعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين، وذلك يدل على ما قلناه. الخامس: أنه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن، ولم يذكر حكم الثنتين، وقال في شرح ميراث الأخوات: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] ﴿فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] فههنا ذكر ميراث الأخت الواحدة والأختين ولم يذكر ميراث الأخوات الكثيرة، فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملاً من وجه ومبينًا من وجه، فنقول: لما كان نصيب الأختين الثلثين كانت البنتان أولى بذلك، لأنهما أقرب إلى الميت من الأختين، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب أن لا يزداد نصيب الأخوات الكثيرة على ذلك، لأن البنت لما كانت أشد اتصالاً بالميت امتنع جعل الأضعف زائدًا على الأقوى، فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب، فالوجوه الثلاثة الأول مستنبطة من الآية، والرابع مأخوذ من السنة، والخامس من القياس الجلي.

أما القسم الثالث: وهو إذا مات وخلف الأولاد الذكور فقط فنقول: أما الابن الواحد فإنه إذا

انفرد أخذ كل المال، وبيانه من وجوه: الأول من دلالة قوله تعالى: ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦] فإن هذا يدل على أن نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين.

ثم قال تعالى في البنات: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ فلزم من مجموع هاتين الآيتين أن نصيب الابن المفرد جميع المال. الثاني: أنا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما أَبْقَتِ السِّهَامُ فلأَوْلَى عَصَبةٍ ذَكَرٍ**» ولا نزاع أن الابن عصبة ذكر، ولما كان الابن آخذًا لكل ما بقي بعد السهام وجب فيما إذا لم يكن سهام أن يأخذ الكل. الثالث: أن أقرب العصبات إلى الميت هو الابن، وليس له بالإجماع قدر معين من الميراث، فإذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له أن يأخذ قدرًا أولى منه بأن يأخذ الزائد، فوجب أن يأخذ الكل.

فإن قيل: حظ الأنثيين هو الثلثان فقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ يقتضي أن يكون حظ الذكر مطلقًا هو الثلث، وذلك ينفي أن يأخذ كل المال.

قلنا: المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد، ويدل عليه وجهان: أحدهما: أن قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ يقتضي حصول الأولاد، وقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ يقتضي حصول الذكر والأنثى هناك. والثاني: أنه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد، هذا كله إذا مات وخلف ابنًا واحدًا فقط، أما إذا مات وخلف أبناء كانوا متشاركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان، فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله أعلم. بقي في الآية سؤالان:

السؤال الأول: لا شك أن المرأة أعجز من الرجل لوجوه: أما أولاً فلعجزها عن الخروج والبروز، فإن زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك. وأما ثانيًا: فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها. وأما ثالثًا: فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمة، وإذا ثبت أن عجزها أكمل وجب أن يكون نصيبها من الميراث أكثر، فإن لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة، فما الحكمة في أنه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن خروج المرأة أقل، لأن زوجها ينفق عليها، وخروج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته، ومن كان خروجه أكثر فهو إلى المال أحوج. الثاني: أن الرجل أكمل حالاً من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية، مثل صلاحية القضاء والإمامة، وأيضًا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد. الثالث: أن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر:

إنَّ الشبابَ والفراغَ والجِدَهْ ... مَفْسَدةٌ للمَرْءِ أيُّ مَفْسَدَهْ[1]

وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦، ٧] وحال الرجل بخلاف ذلك.

(١) البيت لأبي العتاهية وتقدمت ترجمته.

والرابع: أن الرجل لكمال عقله يصرف المال إلى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة، نحو بناء الرباطات، وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخالط الناس كثيرًا، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك. الخامس: روي أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال: إن حواء أخذت حفنة من الحنطة وأكلتها، وأخذت حفنة أخرى وخبأتها، ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها إلى آدم، فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الأمر عليها، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل.

السؤال الثاني: لِمَ لَمْ يقل: للأنثيين مثل حظ الذكر، أو للأنثى مثلاً نصف حظ الذكر؟

والجواب من وجوه: الأول: لما كان الذكر أفضل من الأنثى قدم ذكره على ذكر الأنثى، كما جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى. الثاني: أن قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام، ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الأنثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام، فرجح الطريق الأول تنبيهًا على أن السعي في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحًا على السعي في تشهير الرذائل، ولهذا قال: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرة واحدة. الثالث: أنهم كانوا يورثون الذكور دون الإناث وهو السبب لورود هذه الآية، فقيل: كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى، فلا ينبغي له أن يطمع في جعل الأنثى محرومة عن الميراث بالكلية، والله أعلم.

المسألة السادسة: لا شك أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة، ولا شك أنه مستعمل في ولد الابن قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦] وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: ٤٠] إلا أن البحث في أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازًا أو حقيقة.

فإن قلنا: إنه مجاز فنقول: ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معًا، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ولد الصلب وولد الابن معًا.

واعلم أن الطريق في دفع هذا الإشكال أن يقال: إنا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس، وأما إن أردنا أن نستفيده من هذه الآية فنقول: الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الآية معًا، وذلك لأن أولاد الابن لا يستحقون الميراث إلا في إحدى حالتين، إما عند عدم ولد الصلب رأسًا، وإما عندما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث، فحينئذ يقتسمون الباقي، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك، وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معًا، لأنه حين أريد به ولد الصلب ما أريد به ولد الابن، وحين أريد به ولد الابن ما أريد به ولد الصلب، فالحاصل أن هذه

الآية تارة تكون خطابًا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن، وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئًا واحدًا، أما إذا قلنا: إن وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة، فإن جعلنا اللفظ مشتركًا بينهما عاد الإشكال، لأنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لإفادة معنييه معًا، بل الواجب أن يجعله متواطئًا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس. والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلمنا أن لفظ الابن متواطئ بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال.

واعلم أن هذا البحث الذي ذكرناه في أن الابن هل يتناول أولاد الابن قائم في أن لفظ الأب والأم هل يتناول الأجداد والجدات؟ ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى: ﴿نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾ [البقرة: ١٣٣]والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم.

المسألة السابعة: اعلم أن عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ زعموا أنه مخصوص في صور أربعة: أحدها: أن الحر والعبد لا يتوارثان. وثانيها: أن القاتل على سبيل العمد لا يرث. وثالثها: أنه لا يتوارث أهل ملتين، وهذا خبر تلقته الأمة بالقبول وبلغ حد المستفيض، ويتفرع عليه فرعان:

الفرع الأول: اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضًا لا يرث، وقال بعضهم: إنه يرث، قال الشعبي: قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضي وأمره به، وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث، فلما أمره زياد بذلك كان يقضي به ويقول: هكذا قضى أمير المؤمنين.

حجة الأولين عموم قوله عليه السلام: «لاَ يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتِينِ» [(١)] وحجة القول الثاني: ما روي أن معاذًا كان باليمن فذكروا له أن يهوديًا مات وترك أخًا مسلمًا فقال: سمعت النبي ﷺ يقول: «الإِسْلاَمُ يَزِيدُ وَلاَ يَنْقُصُ» [(٢)] ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الفرائض)، باب: (هل يرث المسلم الكافر) (٣/ ١٢٧٢)، حديث رقم (٢٩١١)، وابن ماجه في كتاب (الفرائض)، باب: (ميراث أهل الإسلام) (٢/ ٩١٢)، حديث رقم (٢٧٣١)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٧٨). وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، جميعًا من طريق عمرو بن شعيب . . . به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه أبو داود في كتاب (الفرائض)، باب: (هل يرث المسلم الكافر) (٣/ ١٢٦)، حديث رقم (٢٩١٢) من طريق عبد الوارث عن عمرو بن حكيم . . . به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٣٠)، حديث رقم (٢٢٠٥٨) من طريق شعبة عن عمرو بن حكيم . . . به، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٣٨٣)، حديث رقم (٨٠٠٦) من طريق شعبة عن عمرو بن أبي حكيم عن بريدة عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود عن معاذ. . . به.

وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٦/ ٢٥٤)، حديث

﴿أَوْلَـٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ يقتضي توريث الكافر من المسلم، والمسلم من الكافر، إلا أنا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا يتوارث أهل ملتين) لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية، والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله: «الإِسْلاَمُ يَزِيدُ وَلاَ يَنْقُصُ» أخص من قوله: (لا يتوارث أهل ملتين) فوجب تقديمه عليه، بل هذا التخصيص أولى، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية، والخبر الأول ليس كذلك، وأقصى ما قيل في جوابه: أن قوله: «الإِسْلاَمُ يَزِيدُ وَلاَ يَنْقُصُ» ليس نصًّا في واقعة الميراث، فوجب حمله على سائر الأحوال.

الفرع الثاني: المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل، فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة أجمعوا على أنه لا يورث، بل يكون لبيت المال، أما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان: قال الشافعي: لا يورث بل يكون لبيت المال، وقال أبو حنيفة: يرثه ورثته من المسلمين، حجة الشافعي أنا أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام: «لاَ يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتِين» على عموم قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ والمرتد وورثته من المسلمين أهل ملتين، فوجب أن لا يحصل التوارث.

فإن قيل: لا يجوز أن يقال: إن المرتد زال ملكه في آخر الإسلام وانتقل إلى الوارث، وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لا عن الكافر.

قلنا: لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته، والأول باطل، ولا يحل له أن يتصرف في تلك الأموال لقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] وهو بالإجماع باطل. والثاني: باطل لأن المرتد عند مماته كافر فيفضي إلى حصول التوارث بين أهل ملتين، وهو خلاف الخبر. ولا يبقى ههنا إلا أن يقال: إنه يرثه بعد موته مستندًا إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه، إلا أن القول بالاستناد باطل، لأنه لما لم يكن الملك حاصلاً حال حياة المرتد، فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلاً في زمن حياته لزم إيقاع التصرف في الزمان الماضي، وذلك باطل في بداهة العقول، وإن فسر الاستناد بالتبيين عاد

رقم (١٢٢٤٤) من طريق شعبة عن عمرو بن حكيم... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٧٧)، حديث رقم (٥٦٨) من طريق شعبة عن عمرو بن أبي حكيم... به، والطبراني في (الكبير) (٢٠/ ١٦٢)، حديث رقم (٣٣٨) من طريق شعبة عن عمرو بن أبي حكيم... به، وأورده الدارقطني في (علله) (٦/ ٨٧)، حديث رقم (١٠٠٠).

وقال: وسئل عن حديث أبي الأسود الدئلي عن معاذ عن النبي ﷺ (أن الإسلام يزيد ولا ينقص) فقال: يرويه عمر وابن أبي حكيم وهو عمرو الواسطي واختلف عنه فرواه شعبة عن عمرو بن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن معمر عن أبي الأسود الدئلي عن معاذ بن جبل، وكذلك رواه عبد الوارث بن سعيد عن عمرو بن أبي حكيم ورواه خالد الحذاء عن عمرو عن يحيى بن يعمر عن معاذ أسقط من للإسناد رجلين أحدهما عبد الله بن بريدة والآخر أبو الأسود الدئلي قال ذلك حماد بن سلمة عن خالد الحذاء، واختلف عن حماد فقال: زيد بن الحباب عن حماد عن داود بن أبي هند عن عمرو عن يحيى بن يعمر أو غيره شك حماد عن معاذ بن جبل، والصحيح عن حماد عن خالد الحذاء ولم يضبط شعبة وعبد الوارث.

الكلام إلى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد، وقد أبطلناه، والله أعلم.

الموضع الرابع: من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون، والشيعة خالفوا فيه، روي أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وكأنها أشارت إلى أن عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، ثم إن الشيعة قالوا: بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير جائز ههنا، وبيانه من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه على خلاف قوله تعالى: حكاية عن زكريا عليه السلام ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦] وقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ [النمل: ١٦] قالوا: ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لأن ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة. بل يكون كسبًا جديدًا مبتدأ، إنما التوريث لا يتحقق إلا في المال على سبيل الحقيقة، وثانيها: أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما كان إلا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين، وأما أبو بكر فإنه ما كان محتاجًا إلى معرفة هذه المسألة البتة، لأنه ما كان ممن يخطر بباله أنه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول عليه الصلاة والسلام أن يبلغ هذه المسألة إلى من لا حاجة به إليها ولا يبلغها إلى من له إلى معرفتها أشد الحاجة، وثالثها: يحتمل أن قوله: «ما تركناه صدقة» صلة لقوله: «لا نورث» والتقدير: أن الشيء الذي تركناه صدقة، فذلك الشيء لا يورث.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك.

قلنا: بل تبقى الخاصية لاحتمال أن الأنبياء إذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم، وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم.

والجواب: أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة، وانعقد الإجماع على صحة ما ذهب إليه أبو بكر فسقط هذا السؤال، والله أعلم.

المسألة الثامنة: من المسائل المتعلقة بهذه الآية أن قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ معناه: للذكر منهم، فحذف الراجع إليه لأنه مفهوم، كقولك: السمن منوان بدرهم، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ المعنى إن كانت البنات أو المولودات نساء خلصًا ليس معهن ابن، وقوله: ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ يجوز أن يكون خبرًا ثانيًا لكان، وأن يكون صفة لقوله: ﴿نِسَاءً﴾ أي: نساء زائدات على اثنتين. وههنا سؤالات.

السؤال الأول: قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الأولاد، لا لبيان حظ الأنثيين، فكيف يحسن إرادته بقوله: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً﴾ وهو لبيان حظ الإناث.

والجواب من وجهين: الأول: أنا بينا أن قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ دل على أن حظ الأنثيين هو الثلثان، فلما ذكر ما دل على حكم الأنثيين قال بعده: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ

﴿ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ على معنى: فإن كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد، فلهن ما للثنتين وهو الثلثان، ليعلم أن حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت، فثبت أن هذا العطف متناسب. الثاني: أنه قد تقدم ذكر الأنثيين، فكفى هذا القول في حسن هذا العطف.

السؤال الثاني: هل يصح أن يكون الضميران في (كن) و(كانت) مبهمين ويكون (نساء) و(واحدة) تفسيرًا لهما على أن (كان) تامة؟

الجواب: ذكر صاحب (الكشاف): أنه ليس ببعيد.

السؤال الثالث: النساء: جمع، وأقل الجمع ثلاثة، فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين؟

الجواب: من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجته، ومن يقول: هو ثلاثة قال هذا للتأكيد، كما في قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[النساء: ١٠] وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[النحل: ٥١].

أما قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ فنقول: قرأ نافع (واحدةٌ) بالرفع، والباقون بالنصب، أما الرفع فعلى كان التامة، والاختيار النصب لأن التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً﴾ والتقدير: فإن كان المتروكات أو الوارثات نساء فكذا ههنا، التقدير: وإن كانت المتروكة واحدة، وقرأ زيد بن علي: النصف، بضم النون.

قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾.

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الأولاد ذكر بعده ميراث الأبوين.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ الحسن ونعيم بن أبي ميسر ﴿السُّدُسُ﴾ بالتخفيف وكذلك الربع و (الثمْن).

المسألة الثانية: اعلم أن للأبوين ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية، واعلم أنه لا نزاع أن اسم الولد يقع على الذكر والأنثى، فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يحصل مع الأبوين ولد ذكر واحد، أو أكثر من واحد، فههنا الابوان لكل واحد منهما السدس. وثانيها: أن يحصل مع الأبوين بنتان أو أكثر، وههنا الحكم ما ذكرناه أيضًا. وثالثها: أن يحصل مع الأبوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف، وللام السدس وللأب السدس بحكم هذه الآية. والسدس الباقي أيضًا للأب بحكم التعصيب، وههنا سؤالات.

السؤال الأول: لا شك أن حق الوالدين على الإنسان أعظم من حق ولده عليه، وقد بلغ حق الوالدين إلى أن قرن الله طاعته بطاعتهما فقال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾

[الإسراء: ٢٣] وإذا كان كذلك فما السبب في أنه تعالى جعل نصيب الأولاد أكثر ونصيب الوالدين أقل؟

والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة، وذلك لأن الوالدين ما بقي من عمرهما إلا القليل فكان احتياجهما إلى المال قليلاً، أما الأولاد فهم في زمن الصبا فكان احتياجهم إلى المال كثيرًا فظهر الفرق.

السؤال الثاني: الضمير في قوله: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ﴾ إلى ماذا يعود؟

الجواب: أنه ضمير عن غير مذكور، والمراد: ولأبوي الميت.

السؤال الثالث: ما المراد بالأبوين؟

والجواب: هما الأب والأم، والأصل في الأم أن يقال لها أبة، فأبوان تثنية أب وأبة.

السؤال الرابع: كيف تركيب هذه الآية؟

الجواب: قوله: ﴿لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا﴾ بدل من قوله: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ﴾ بتكرير العامل، وفائدة هذا البدل أنه لو قيل: ولأبويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه.

فإن قيل: فهلا قيل لكل واحد من أبويه السدس.

قلنا: لأن في الإبدال والتفصيل بعد الإجمال تأكيدًا وتشديدًا، والسدس مبتدأ وخبره: لأبويه، والبدل متوسط بينهما للبيان.

قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾.

وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الأبوين، وهو أن لا يحصل معهما أحد من الأولاد، ولا يكون هناك وارث سواهما، وهو المراد من قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ فههنا للأم الثلث، وذلك فرض لها، والباقي للأب، وذلك لأن قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ ظاهره مشعر بأنه لا وارث له سواهما، وإذا كان كذلك كان مجموع المال لهما، فإذا كان نصيب الأم هو الثلث وجب أن يكون الباقي وهو الثلثان للأب، فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين كما في حق الأولاد، ويتفرع على ما ذكرنا فرعان: الأول: أن الآية السابقة دلت على أن فرض الأب هو السدس، وفي هذه الصورة يأخذ الثلثين إلا أنه ههنا يأخذ السدس بالفريضة، والنصف بالتعصيب. الثاني: لما ثبت أنه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب أن يكون الأب إذا انفرد أن يأخذ كل المال، لأن خاصية العصبة هو أن يأخذ الكل عند الانفراد، هذا كله إذا لم يكن للميت وارث سوى الأبوين، أما إذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة الى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي إلى الأم، ويدفع الباقي إلى الأب، وقال ابن عباس: يدفع الى الزوج نصيبه، والى الأم الثلث، ويدفع الباقي إلى الأب، وقال: لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي، وعن ابن سيرين أنه وافق ابن عباس في الزوجة والأبوين، وخالفه في الزوج والأبوين، لأنه يفضي إلى أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين، وأما في الزوجة فإنه لا يفضي إلى

ذلك، وحجة الجمهور وجوه: الأول: أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين، ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ وأيضًا الأخ مع الأخت كذلك قال تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦] وأيضًا الأم مع الأب كذلك، لأنا بينا أنه اذا كان لا وارث غيرهما فللأم الثلث، وللأب الثلثان، إذا ثبت هذا فنقول: إذا أخذ الزوج نصيبه وجب أن يبقى الباقي بين الأبوين أثلاثًا، للذكر مثل حظ الأنثيين. الثاني: أن الأبوين يشبهان شريكين بينهما مال، فإذا صار شيء منه مستحقًا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الأول، الثالث: أن الزوج إنما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة، فأشبه الوصية في قسمة الباقي، الرابع: أن المرأة إذا خلفت زوجًا وأبوين فللزوج النصف، فلو دفعنا الثلث إلى الأم والسدس إلى الأب لزم أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين، وهذا خلاف قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾.

واعلم أن الوجوه الثلاثة الأول: يرجع حاصلها إلى تخصيص عموم القرآن بالقياس.

وأما الوجه الرابع: فهو تخصيص لأحد العمومين بالعموم الثاني.

المسألة الثانية: قرأ حمزة والكسائي (فلإمِّه) بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة أن يكون ما قبلها حرفًا مكسورًا أو ياء.

أما الأول: فكقوله: ﴿فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ﴾ [الزمر: ٦].

وأما الثاني: فكقوله: ﴿فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٥٩] وإذا لم يوجد هذا الشرط فليس إلا الضم كقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠] وأما الباقون فإنهم قرءوا بضم الهمزة، أما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج: إنهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله: ﴿فَلِأُمِّهِ﴾ وذلك لأن اللام لشدة اتصالها بالأم صار المجموع كأنه كلمة واحدة، وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين، فلا جرم جُعلت الضمة كسرة، وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو أتى بها على الأصل، ولا يلزم منه استعمال فعل لأن اللام في حكم المنفصل، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾.

اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الأبوين وهي أن يوجد معهما الإخوة، والأخوات.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اتفقوا على أن الأخت الواحدة لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس، واتفقوا على أن الثلاثة يحجبون، واختلفوا في الأختين، فالأكثرون من الصحابة على القول بإثبات الحجب كما في الثلاثة، وقال ابن عباس: لا يحجبان كما في حق الواحدة، حجة ابن عباس أن الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الإخوة، ولفظ الإخوة جمع وأقل

الجمع ثلاثة على ما ثبت في أصول الفقه، فإذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب، فوجب أن لا يحصل الحجب. روي أن ابن عباس قال لعثمان: بم صار الأخوان يردان الأم من الثلث إلى السدس؟ وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة؟ فقال عثمان: لا أستطيع أن أرد قضاء قضى به من قبلي ومضى في الأمصار.

واعلم أن في هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لأن ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان، وعثمان ما أنكره، وهما كانا من صميم العرب، ومن علماء اللسان، فكان اتفاقهما حجة في ذلك.

واعلم أن للعلماء في أقل الجمع قولين: الأول: أن أقل الجمع اثنان وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمة الله عليه، واحتجوا فيه بوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] ولا يكون للإنسان الواحد أكثر من قلب واحد، وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ والتقييد بقوله: فوق اثنتين إنما يحسن لو كان لفظ النساء صالحًا للثنتين، وثالثها: قوله: «الاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ» والقائلون بهذا المذهب زعموا أن ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين، إلا أن الذي نصرناه في أصول الفقه أن أقل الجمع ثلاثة، وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالأخوين، وإنما الموجب لذلك هو القياس، وتقريره أن نقول: الأختان يوجبان الحجب، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضًا، إنما قلنا إن الأختين يحجبان، وذلك لأنا رأينا أن الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث، ألا ترى أن نصيب البنتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان، وأيضًا نصيب الأختين من الأم ونصيب الثلاثة هو الثلث، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالأختين، كما أنه حصل بالأخوات الثلاثة، فثبت أن الأختين يحجبان، وإذا ثبت ذلك في الأختين لزم ثبوته في الأخوين، لأنه لا قائل بالفرق، فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع، وفيه إشكال لأن إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول المعنى، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع، ويمكن أن يقال: لا يتمسك به على طريقة القياس، بل على طريقة الاستقراء لأن الكثرة أمارة العموم، إلا أن هذا الطريق في غاية الضعف والله أعلم، واعلم أنه تأكد هذا بإجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس، والأصح في أصول الفقه أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة، والله أعلم.

المسألة الثانية: الإخوة إذا حجبوا الأم من الثلث إلى السدس فهم لا يرثون شيئًا ألبتة، بل يأخذ الأب كل الباقي وهو خمسة أسداس، سدس بالفرض، والباقي بالتعصيب، وقال ابن عباس: الإخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الأم عنه، وما بقي فللأب، وحجته أن الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب، فهؤلاء الإخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا، وحجة الجمهور أن عند عدم الإخوة كان المال ملكًا للأبوين، وعند وجود الإخوة لم يذكرهم الله تعالى إلا بأنهم

يحجبون الأم من الثلث إلى السدس، ولا يلزم من كونه حاجبًا كونه وارثًا، فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الأبوين، كما كان قبل ذلك، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ﴾.

اعلم أن مسائل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الآية.

وههنا مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد والوالدين، قال: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ أي: هذه الأنصباء إنما تدفع إلى هؤلاء إذا فضل عن الوصية والدين، وذلك لأن أول ما يخرج من التركة الدين، حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق، فأما إذا لم يكن دين، أو كان إلا أنه قضى وفضل بعده شيء، فإن أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث ما فضل، ثم قسم الباقي ميراثًا على فرائض الله.

المسألة الثانية: روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إنكم لتقرءون الوصية قبل الدين، وإن الرسول ﷺ قضى بالدين قبل الوصية [1].

واعلم أن مراده رضي الله تعالى عنه التقديم في الذكر واللفظ، وليس مراده أن الآية تقتضي تقديم الوصية على الدين في الحكم لأن كلمة (أو) لا تفيد الترتيب ألبتة.

واعلم أن الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين: الأول: أن الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان إخراجها شاقًّا على الورثة، فكان أداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين، فإن نفوس الورثة مطمئنة إلى أدائه، فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ

---

(١) **حسن**: أخرجه البزار في (مسنده) حديث رقم (٨٣٩)، والترمذي في كتاب (الفرائض)، باب: (ما جاء في ميراث الإخوة) (٤/ ٤١٦)، حديث رقم (٢٠٩٤) من طريق يزيد بن هارون قال أخبرني سفيان... به، وقال في آخره: حدثنا بندار حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي عن النبي ﷺ بمثله، ورواه أيضًا في كتاب (الوصايا)، باب: (ما جاء يبدأ بالدين قبل الوصية) (٤/ ٤٣٥)، حديث رقم (٢١٢٢)، قال: حدثنا بن أبي عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي إسحاق... به، وقال أبو عيسى: والعمل على هذا عند عامة أهل العلم أنه يبدأ بالدين قبل الوصية، وابن ماجه في كتاب (الوصية باب الدين قبل الوصية) (٢/ ٩٠٦)، حديث رقم (٢٧١٥) من طريق وكيع قال: حدثنا سفيان... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ١٣١)، حديث رقم (١٠٩١) من طريق وكيع قال: حدثنا سفيان... به، وابن أبي شيبة في (مصنفه) (١٠/ ١٦٠)، حديث رقم (٢٩٦٦٢) من طريق أبي إسحاق عن الحارث عن علي... به، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٣٧٣)، حديث رقم (٧٩٦٧) من طريق أبي داود الحفري حدثنا سفيان... به، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٦/ ٢٣٩)، حديث رقم (١٢١٥٥) من طريق قبيصة حدثنا سفيان الثوري... به، ورواه أيضًا في (٦/ ٢٦٧)، حديث رقم (١٢٣٤١) من طريق الشافعي قال: حدثنا سفيان... به، والحميدي في (مسنده) (١/ ٣٠)، حديث رقم (٥٦) قال: حدثنا سفيان... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٢٥)، حديث رقم (١٧٩)، قال: حدثنا قيس عن أبي إسحاق... به، وأبو يعلى في (مسنده) (١/ ٤٦١)، حديث رقم (٦٢٥)، قال: حدثنا زهير حدثنا وكيع... به، وحسنه الألباني في (الإرواء) (٦/ ٩٢)، حديث رقم (٧) مع صحيح الترمذي وابن ماجه من طريق سفيان... به.

بعثًا على أدائها وترغيبًا في اخراجها، ثم أكد في ذلك الترغيب بإدخال كلمة (أو) على الوصية والدين، تنبيهًا على أنهما في وجوب الإخراج على السوية. الثاني: أن سهام المواريث كما أنها تؤخر عن الدين فكذا تؤخر عن الوصية، ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له، فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية، ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين، بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة أخرى، وهي أنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أصحاب الوصايا وفي أنصباء أصحاب الإرث، وليس كذلك الدين، فإنه لو هلك من المال شيء استوفى الدين كله من الباقي، وإن استغرقه بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعًا، فالوصية تشبه الإرث من وجه، والدين من وجه آخر، أما مشابهتها بالإرث فما ذكرنا أنه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أصحاب الوصية والإرث، وأما مشابهتها بالدين فلأن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين والله أعلم.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: ما معنى (أو) ههنا وهلا قيل: من بعد وصية يوصى بها ودين، والجواب من وجهين: الأول: أن (أو) معناها الإباحة كما لو قال قائل: جالس الحسن أو ابن سيرين والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن يجالس، فإن جالست الحسن فأنت مصيب، أو ابن سيرين فأنت مصيب، وإن جمعتهما فأنت مصيب، أما لو قال: جالس الرجلين فجالست واحدًا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر، فكذا ههنا لو قال: من بعد وصية ودين وجب في كل مال أن يحصل فيه الأمران، ومعلوم أنه ليس كذلك، أما اذا ذكره بلفظ (أو) كان المعنى أن أحدهما إن كان فالميراث بعده، وكذلك إن كان كلاهما. الثاني: أن كلمة (أو) إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] وقوله: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] فكانت (أو) ههنا بمعنى الواو، فكذا قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ لما كان في معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بعدهما جميعًا.

المسألة الرابعة: قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم (يوصَى) بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله. وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد إضافة إلى الموصى وهو الاختيار بدليل قوله تعالى: ﴿مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾.

قوله تعالى: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

اعلم أن هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبائهم وبين قوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ ومن حق الاعتراض أن يكون ما اعترض مؤكدًا ما اعترض بينه ومناسبه، فنقول: إنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد وأنصباء الأبوين، وكانت تلك الأنصباء مختلفة والعقول لا تهتدي إلى كمية تلك التقديرات، والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له

وأصلح، لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على هذا الوجه، وأنهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء، وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء، فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال: إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم، فربما اعتقدتم في شيء أنه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه أنه عين المضرة ويكون عين المصلحة، وأما الإله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الأمور وعواقبها، فكأنه قيل: أيها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم، وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم، فقوله: ﴿وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة، وقوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ إشارة إلى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها، وذكروا في المراد من قوله: ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ وجوهًا:

الأول: المراد أقرب لكم نفعًا في الآخرة، قال ابن عباس: إن الله ليشفع بعضهم في بعض، فأطوعكم لله عز وجل من الأبناء والآباء أرفعكم درجة في الجنة، وإن كان الوالد أرفع درجة في الجنة من ولده رفع الله إليه ولده بمسألته ليقر بذلك عينه، وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله إليه والديه، فقال: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ لأن أحدهما لا يعرف أن انتفاعه في الجنة بهذا أكثر أم بذلك.

الثاني: المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما أوجب من الإنفاق عليه والتربية له والذب عنه.

والثالث: المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد.

قوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ هو منصوب نصب المصدر المؤكد أي: فرض ذلك فرضًا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، والمعنى: أن قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة التي تميل إليها طباعكم، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالمًا بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد، وأنه حكيم لا يأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن، ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة التي تريدونها، وهذا نظير قوله للملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

فإن قيل: لم قال: ﴿كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ مع أنه الآن كذلك.

قلنا: قال الخليل: الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال، لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان، وقال سيبويه: القوم لما شاهدوا علمًا وحكمة وفضلاً وإحسانًا تعجبوا، فقيل لهم: إن الله كان كذلك، ولم يزل موصوفًا بهذه الصفات.

قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ

أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ﴾

اعلم أنه تعالى أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات، وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلاً بالميت بغير واسطة أو بواسطة، فإن اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون هو النسب أو الزوجية، فحصل ههنا أقسام ثلاثة، أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب، وذلك هو قرابة الولاد، ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم. وثانيها: الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية، وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الأول لأن الأول ذاتي وهذا الثاني عرضي، والذاتي أشرف من العرضي، وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها. وثالثها: الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة، وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه: أحدها: أن الأولاد والوالدين والأزواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية، وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية. وثانيها: أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة، والكلالة تنسب إلى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة. وثالثها: أن مخالطة الانسان بالوالدين والأولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة. وكثرة المخالطة مظنة الألفة والشفقة، وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم، فلهذه الأسباب الثلاثة وأشباهها أخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه على قوانين المعقولات.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الأنثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الأنثيين، واعلم أن الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن، والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف إلى الربع أو من الربع إلى الثمن، واعلم أنه لا فرق في الولد بين الذكر والأنثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: يجوز للزوج غسل زوجته، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجوز. حجة الشافعي أنها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها، بيان أنها زوجته قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ سماها زوجة حال ما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها، إذا ثبت للزوج نصف مالها عند موتها، فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها، إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها، وعند حصول الزوجية حل

له غسلها، والدوران دليل العلية ظاهرًا. وحجة أبي حنيفة أنها ليست زوجته ولا يحل له غسلها: بيان عدم الزوجية أنها لو كانت زوجته لحل له بعد الموت وطؤها لقوله: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ﴾ [المؤمنون: ٦] وإذا ثبت هذا وجب أن لا يثبت حل الغسل، لأنه لو ثبت لثبت إما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام: «غُضَّ بَصَرَكَ إِلاَّ عَنْ زَوْجَتِكَ» أو بدون حل النظر وهو باطل بالإجماع.

والجواب: لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول: لو لم تكن زوجة لكان قوله: ﴿نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ مجازًا، ولو كانت زوجة مع أنه لا يحل وطؤها لزم التخصيص، وقد ذكرنا في أصول الفقه أن التخصيص أولى، فكان الترجيح من جانبنا، وكيف وقد علمنا أن في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان، وعند اشتغالها بأداء الصلاة المفروضة والحج المفروض، وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة، وأيضًا فقد بينا في الخلافيات أن حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة، فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح، فعاد إلى أصل الحرمة، أما حل الغسل فإن ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله أعلم.

المسألة الثالثة: في الآية ما يدل على فضل الرجال على النساء لأنه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة، وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة، وأيضًا خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات، وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة أقل من ذلك، وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء، وما أحسن ما راعى هذه الدقيقة لأنه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب، ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن.

قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾﴾

اعلم أن هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون إلى الميت بواسطة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: كثر أقوال الصحابة في تفسير الكلالة، واختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنها عبارة عمن سوى الوالدين والولد، وهذا هو المختار والقول الصحيح، وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول: الكلالة من سوى الولد، وروي أنه لما طعن قال: كنت أرى أن

الكلالة من لا ولد له، وأنا أستحيى أن أخالف أبا بكر، الكلالة من عدا الوالد والولد، وعن عمر فيه رواية أخرى: وهي التوقف، وكان يقول: ثلاثة، لأن يكون بيّنها الرسول ﷺ لنا أحب إلي من الدنيا وما فيها: الكلالة، والخلافة، والربا. والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه: الأول: التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه: الأول: يقال: كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت القرابة، وحمل فلان على فلان، ثم كَلّ عنه إذا تباعد. فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه. الثاني: يقال: كَلَّ الرجل يكلّ كلاًّ وكلالة إذا أعيا وذهبت قوته، ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة، وذلك لأنا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف، وبهذا يظهر أنه يبعد إدخال الوالدين في الكلالة لأن انتسابهما إلى الميت بغير واسطة. الثالث: الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الإحاطة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس، ومنه الكل لإحاطته بما يدخل فيه، ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطا بالجوانب، إذا عرفت هذا فنقول: من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة، لأنهم كالدائرة المحيطة بالإنسان وكالإكليل المحيط برأسه: أما قرابة الولادة فليست كذلك فإن فيها يتفرع البعض عن البعض: ويتولد البعض من البعض، كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد، ولهذا قال الشاعر:

نَسَبٌ تَتابَعَ كابِرًا عَن كابِرٍ ... كَالرُمحِ أُنبوبًا عَلى أُنبوبِ[1]

فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة، وهي كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات، فإنما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب اليه، فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية أن الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد.

الحجة الثانية: أنه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه إلا مرتين، في هذه السورة: أحدهما: في هذه الآية، والثاني: في آخر السورة وهو قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ﴾[النساء: ١٧٦] واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلالة من لا ولد له فقط، قال: لأن المذكور ههنا في تفسير الكلالة: هو أنه ليس له ولد، إلا أنا نقول: هذه الآية تدل على أن الكلالة من لا ولد له ولا والد. وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الإخوة والأخوات حال كون الميت كلالة، ولا شك أن الإخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين، فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين.

---

(١) هذا البيت للبحتري وهو من البحر الكامل ولكن أول البيت (شرف) بدلاً من (نسب) ولعله حدث تصحيف في المطبوعة والبحتري هو الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي أبو عبادة البحتري. ٢٠٦ - ٢٨٤هـ/ ٨٢١ - ٨٩٧م. شاعر كبير، يقال لشعره سلاسل الذهب، وهو أحد الثلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم، المتنبي وأبو تمام والبحتري، قيل لأبي العلاء المعري: أي الثلاثة أشعر؟ فقال: المتنبي وأبو تمام حكيمان وإنما الشاعر البحتري. ولد بمنبج بين حلب والفرات ورحل إلى العراق فاتصل بجماعة من الخلفاء أولهم المتوكل العباسي وتوفي بمنبج.

الحجة الثالثة: انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلالة، وهذا الترتيب يقتضي أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد.

الحجة الرابعة: قول الفرزدق:

ورِثتمْ قناةَ الملكِ غيرَ كلالةٍ ... عنْ ابنيْ منافٍ عبدِ شمسٍ وهاشمِ[1]

دل هذا البيت على أنهم ما ورثوا الملك عن الكلالة، ودل على أنهم ورثوها عن آبائهم، وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلاً في الكلالة والله أعلم.

المسألة الثانية: الكلالة قد تُجعل وصفًا للوارث وللمورث، فإذا جعلناها وصفًا للوارث فالمراد من سوى الأولاد والوالدين، وإذا جعلناها وصفًا للمورث، فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والأولاد، أما بيان أن هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال: مرضت مرضًا أشفيت منه على الموت فأتاني النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله إني رجل لا يرثني إلا كلالة[2]، وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد، وأما أنه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق، فإن معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام، بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث، إذا عرفت هذا فنقول: المراد من الكلالة في هذه الآية الميت، الذي لا يخلف الوالدين والولد، لأن هذا الوصف إنما كان معتبرًا في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب أن له ولدًا أو والدًا أم لا.

المسألة الثالثة: يقال: رجل كلالة، وامرأة كلالة، وقوم كلالة، لا يثنى ولا يجمع لأنه مصدر كالدلالة والوكالة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا جعلناها صفة للوارث أو المورث كان بمعنى ذي كلالة، كما يقول: فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي، قال صاحب (الكشاف): ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للأحمق.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿يُورَثُ﴾ فيه احتمالان: الأول: أن يكون ذلك مأخوذًا من ورثه الرجل يرثه، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه، وفي انتصاب كلالة وجوه: أحدها: النصب على الحال، والتقدير: يورث حال كونه كلالة، والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره: يورث متكلل النسب، وثانيها: أن يكون قوله: ﴿يُورَثُ﴾ صفة لرجل، و ﴿كَلَٰلَةً﴾ خبر كان، والتقدير وإن كان رجل يورث منه كلالة، وثالثها: أن يكون مفعولاً له، أي: يورث لأجل كونه كلالة.

---

(١) الفرزدق تقدم ترجمته.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (المرضى)، باب: (وضوء العائد للمريض) (٥/ ٢١٤٨)، حديث رقم (٥٣٥٢)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٢٩٨)، حديث رقم (١٤٢٢٢)، كلاهما من طريق محمد بن المنكدر قال: سمعت جابر بن عبد الله... به.

الاحتمال الثاني: في قوله: ﴿يُورَثُ﴾ أن يكون ذلك مأخوذًا من أورث يورث، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث، وانتصاب كلالة على هذا التقدير أيضًا يكون على الوجوه المذكورة.

المسألة الخامسة: قرأ الحسن، وأبو رجاء العطاردي: يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ﴾.

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: ههنا سؤال: وهو أنه تعالى قال: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٞ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ﴾ ثم قال: ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ﴾ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه؟

والجواب قال الفراء: هذا جائز فإنه إذا جاء حرفان في معنى واحد (بأو) جاز إسناد التفسير إلى أيهما أريد، ويجوز إسناده إليهما أيضًا، تقول: من كان له أخ أو أخت فليصله، يذهب إلى الأخ، أو فليصلها يذهب إلى الأخت، وإن قلت فليصلهما جاز أيضًا.

المسألة الثانية: أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الأخ والأخت: الأخ والأخت من الأم، وكان سعد بن أبي قاص يقرأ: وله أخ أو أخت من أم، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال في آخر السورة: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾ [النساء: ١٧٦] فأثبت للأختين الثلثين، وللإخوة كل المال، وههنا أثبت للإخوة والأخوات الثلث، فوجب أن يكون المراد من الإخوة والأخوات ههنا غير الإخوة والأخوات في تلك الآية، فالمراد ههنا الإخوة والأخوات من الأم فقط، وهناك الإخوة والأخوات من الأب والأم، أو من الأب.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ﴾ فبيَّن أن نصيبهم كيفما كانوا لا يزداد على الثلث.

ثم قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض أريد، ومما يوافق هذه الآية من الأحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ مَالٌ يُوصِي فِيهِ تمضى عَلَيْهِ لَيْلَتَانِ إلاَّ وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ**»[1] فهذا الحديث أيضًا يدل على الإطلاق في الوصية كيف أريد، إلا أنا نقول: هذه العمومات مخصوصة من وجهين: الأول: في قدر الوصية، فإنه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة، أما القرآن

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الوصايا)، باب: (الوصايا) (٥/ ٤١٩)، حديث رقم (٢٧٣٨)، ومسلم في كتاب (الوصية) في أوله (٣/ ١/ ١٢٤٩)، جميعًا من طريق نافع... به.

فالآيات الدالة على الميراث مجملاً ومفصلاً، أما المجمل فقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧] ومعلوم أن الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص، وأما المفصل فهي آيات المواريث كقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩] وأما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَتْرُكَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (١).

واعلم أن هذا الحديث يدل على أحكام: أحدها: أن الوصية غير جائزة في أكثر من الثلث، وثانيها: أن الأولى النقصان عن الثلث لقوله: «وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ» وثالثها: أنه إذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالأفضل له أن لا يوصي بشيء لقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنْ تَتْرُكَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» ورابعها: فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال إذا لم يكن له وارث لأن المنع منه لأجل الورثة، فعند عدمهم وجب الجواز.

الوجه الثاني: تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له، وذلك لأنه لا يجوز الوصية لوارث، قال عليه الصلاة والسلام: «أَلاَ لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ».

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمة الله عليه: اذا أخر الزكاة والحج حتى مات يجب إخراجهما من التركة، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجب، حجة الشافعي: أن الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب إخراجه بهذه الآية، وإنما قلنا إنه دين، لأن اللغة تدل عليه، والشرع أيضًا يدل عليه، أما اللغة فهو أن الدين عبارة عن الأمر الموجب للانقياد، قيل في الدعوات المشهورة: يا من دانت له الرقاب، أي: انقادت، وأما الشرع فلأنه روي أن الخثعمية لما سألت الرسول ﷺ عن الحج الذي كان على أبيها، فقال عليه الصلاة والسلام: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَكَانَ يُجْزِئُ؟» فقالت: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى» (٢) إذا ثبت أنه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ قال أبو بكر الرازي: المذكور في الآية الدين المطلق، والنبي ﷺ سمى الحج دينًا لله، والاسم المطلق لا يتناول المقيد.

قلنا: هذا في غاية الركاكة لأنه لما ثبت أن هذا دين، وثبت بحكم الآية أن الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة، وحديث الإطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب، والله أعلم.

---

(١) تقدم.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (جزاء الصيد)، باب: (الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة) (٤/ ٧٩)، حديث رقم (١٨٥٣) من طريق ابن جريج... به، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (الحج عن العاجز) (٢/ ٩٧٤/ ٤٠٨) من طريق ابن جريج... به، كلاهما (ابن جريج، معمر) عن الزهري... به.

المسألة الثالثة: اعلم أن قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ نصب على الحال، أي: يوصى بها وهو غير مضار لورثته.

واعلم أن الضرار في الوصية يقع على وجوه: أحدها: أن يوصي بأكثر من الثلث. وثانيها: أن يقر بكل ماله أو ببعضه لأجنبي. وثالثها: أن يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعًا للميراث عن الورثة. ورابعها: أن يقر بأن الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل إليه. وخامسها: أن يبيع شيئًا بثمن بخس أو يشتري شيئًا بثمن غال، كل ذلك لغرض أن لا يصل المال إلى الورثة. وسادسها: أن يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة، فهذا هو وجه الإضرار في الوصية.

واعلم أن العلماء قالوا: الأولى أن يوصي بأقل من الثلث، قال علي: لأن أوصي بالخمس أحب إلي من الربع. ولأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث. وقال النخعي: قبض رسول الله ﷺ ولم يوص، وقبض أبو بكر فوصى، فإن أوصى الإنسان فحسن، وإن لم يوص فحسن أيضًا.

واعلم أن الأولى بالإنسان أن ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فإن كان ماله قليلاً وفي الورثة كثرة لم يوص، وإن كان في المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة والله أعلم.

المسألة الرابعة: روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال: الإضرار في الوصية من الكبائر. واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٣] قال ابن عباس: في الوصية ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] قال: في الوصية، وأما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: **«الإِضْرَارُ فِي الوَصِيَّةِ مِنَ الكَبَائِرِ»**(١) وعن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ سَبْعِينَ سَنَةً وَجَارَ فِي وَصِيَّتِهِ خَتَمَ لَهُ بِشرِّ عَمَلِهِ؛ فَيدخُل النَّارَ، وإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعملِ أَهْلِ النَّارِ سَبْعِينَ سَنَةً فَيَعْدِلُ فِي وَصِيَّتِهِ فَيَخْتِمُ اللَّهُ لَهُ بِخَيْرِ**

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في (تفسيره) (٤/ ٥٨)، حديث رقم (٤٩٨٢) من طريق عمر بن المغيرة عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس... به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٦/ ٢٧١)، حديث رقم (١٢٣٦٦) من طريق عبد الله بن يوسف حدثنا عمر بن المغيرة حدثنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس... به، والنسائي في (سننه الكبرى) (٤/ ٣٢٠)، حديث رقم (١١٠٩٢) من طريق علي بن سهر عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس... به موقوفًا، ورواه الدارقطني في (سننه) (٤/ ١٥١/ ٧) من طريق عمر بن المغيرة أخبرنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس... مرفوعًا، واللالكائي في (شرح اعتقاد أهل السنة) (٥/ ٣٤)، حديث رقم (١٥٥٩) من طريق سفيان عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس... به موقوفًا، أورده المنذري في (الترغيب) (٢/ ٢٠٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وقال الألباني في (ضعيف الترغيب) رقم (٢٠٣٩) حديث منكر، وأورده ابن حجر في (الفتح) (٥/ ٣٥٩)، وقال: ابن عباس. موقوف بإسناد صحيح.

عَمَلِهِ فَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ»[١] وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قَطَعَ مِيراثًا فَرَضَهُ اللَّهُ قَطَعَ اللَّهُ مِيراثَهُ مِنَ الْجَنَّةِ»[٢].

ومعلوم أن الزيادة في الوصية قطع من الميراث، وأما المعقول فهو أن مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله تعالى، وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه، وذلك من أكبر الكبائر.

ثم قال تعالى: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

وفيه سؤالان:

السؤال الأول: كيف انتصاب قوله: ﴿وَصِيَّةً﴾.

والجواب فيه من وجوه:

الأول: أنه مصدر مؤكد أي: يوصيكم الله بذلك وصية، كقوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١].

الثاني: أن تكون منصوبة بقوله: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ أي: لا تضار وصية الله في أن الوصية يجب أن لا تزاد على الثلث.

الثالث: أن يكون التقدير: وصية من الله بالأولاد وأن لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الإسراف في الوصية، وينصر هذا الوجه قراءة الحسن: غير مضار وصية بالإضافة.

السؤال الثاني: لم جعل خاتمة الآية الأولى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ وخاتمة هذه الآية ﴿وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

الجواب: إن لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية، فختم شرح ميراث الأولاد بذكر الفريضة، وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل، وإن كان واجب الرعاية إلا أن القسم الأول وهو رعاية حال الأولاد أولى، ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ أي: عليم بمن جار أو عدل في وصيته ﴿حَلِيمٌ﴾ على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝١٣﴾

---

(١) أورده ابن عادل في (اللباب) (٥/ ٦٥)، وقال: وعن شهر بن حوشب عن أبي هريرة. . . فذكره، وأورده الهيثمي في (الزواجر) (٢/ ٢٠٥)، وقال: وروى عكرمة عن ابن عباس. . . فذكره، قلت: وهذا إسناد ضعيف فالإسناد معلق من الطريقين والله أعلم.

(٢) **ضعيف:** أخرجه سعيد بن منصور في كتاب (السنن) (١/ ١١٨)، حديث رقم (٢٨٥) من طريق سفيان بن سلمة الكناني عن سليمان بن موسى قال: قال رسول الله ﷺ. . . به، وهذا إسناد مرسل أرسله سليمان بن موسى وهو من صغار التابعين وفي حديثه بعض لين وخولط قبل موته بقليل.

﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبًا في الطاعة وترهيبًا عن المعصية فقال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ وفيه بحثان.

البحث الأول: أن قوله: ﴿تِلْكَ﴾ إشارة إلى ماذا؟ فيه قولان: الأول: أنه إشارة إلى أحوال المواريث.

القول الثاني: أنه إشارة إلى كل ما ذكره من أول السورة إلى ههنا من بيان أموال الأيتام وأحكام الأنكحة وأحوال المواريث وهو قول الأصم، حجة القول الأول أن الضمير يعود إلى أقرب المذكورات، وحجة القول الثاني أن عوده إلى الأقرب إذا لم يمنع من عوده إلى الأبعد مانع يوجب عوده إلى الكل.

البحث الثاني: أن المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها، وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره، ومنه حدود الدار، والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدًّا له، لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه، وغيره هو كل ما سواه.

المسألة الثانية: قال بعضهم: قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ مختص بمن أطاع أو عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة، وقال المحققون: بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره، وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل. أقصى ما في الباب أن هذا العام إنما ذكر عقيب تكاليف خاصة، إلا أن هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم، ألا ترى أن الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في أمر مخصوص، ثم يقول: احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الأمور، فكذا ههنا والله أعلم.

المسألة الثالثة: قرأ نافع وابن عامر: (ندخله جنات. ندخله نارًا) بالنون في الحرفين، والباقون بالياء.

أما الأول: فعلى طريقة الالتفات كما في قوله: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٠] ثم قال: ﴿سَنُلْقِى﴾ [آل عمران: ١٥١] بالنون.

وأما الثاني: فوجهه ظاهر.

المسألة الرابعة: ههنا سؤال وهو أن قوله: ﴿يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما؟

الجواب: أن كلمة (من) في قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ﴾ مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان.

المسألة الخامسة: انتصب (خالدين) (وخالدًا) على الحال من الهاء في (ندخله) والتقدير: ندخله خالدًا في النار.

المسألة السادسة: قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن فساق أهل الصلاة يبقون مخلدين في النار. وذلك لأن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ إما أن يكون مخصوصًا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث، أو يدخل فيها ذلك وغيره، وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في المواريث في هذا الوعيد، وذلك عام فيمن تعدى وهو من أهل الصلاة أو ليس من أهل الصلاة، فدلت هذه الآية على القطع بالوعيد، وعلى أن الوعيد مخلد، ولا يقال: هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله، وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر. فإنه هو الذي تعدى جميع حدود الله، فإنا نقول: هذا مدفوع من وجهين: الأول: أنا لو حملنا هذه الآية على تعدي جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لأن الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية، فتعدي جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهي، وتركها إنما يكون بأن يأتي اليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال، فثبت أن تعدى جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الآية ذلك لخرجت الآية عن كونها مفيدة، فعلمنا أن المراد منه أي حد كان من حدود الله. الثاني: هو أن هذه الآية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث، فيكون المراد من قوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ تعدى حدود الله في الأمور المذكورة في هذه الآيات. وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال. هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة. ولا بأس بأن نعيد طرفًا منها في هذا الموضع فنقول: أجمعنا على أن هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لأن الدليل دل على أنه إذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد، فكذا يجوز أن يكون مشروطًا بعدم العفو، فإن بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو، ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو، ثم نقول: هذا العموم مخصوص بالكافر، ويدل عليه وجهان: الأول: أنا إذا قلنا لكم: ما الدليل على أن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد العموم؟ قلتم: الدليل عليه أنه يصح الاستثناء منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، فنقول: إن صح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ مختص بالكافر: لأن جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال: ومن يعص الله ورسوله إلا في الكفر، وإلا في الفسق، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فهذا يقتضي أن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ﴾ في جميع أنواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر، وقوله: الإتيان بجميع المعاصي محال لأن الإتيان باليهودية والنصرانية معًا محال، فنقول: ظاهر اللفظ يقتضي العموم إلا إذا قام مخصص عقلي أو شرعي، وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوي ما ذكرناه.

الوجه الثاني: في بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر: أن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾

يفيد كونه فاعلاً للمعصية والذنب، وقوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار، وهو خلاف الأصل، فوجب حمله على الكفر، وقوله: بأنا نحمل هذه الآية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث.

قلنا: هب أنه كذلك إلا أنه يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام، لأن التعدي في حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد أن تلك التكاليف والأحكام حق وواجبة القبول إلا أنه يتركها، وتارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب، فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود، وأما الأول فلا يكاد يطلق في حقه أنه تعدى حدود الله، وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه، فعلمنا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الآية من قسمة المواريث، فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث، وأما بقية الأسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالإحسان إلى النساء ومعاشرتهن بالجميل، وما يتصل بهذا الباب، ضم إلى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة، فإن ذلك في الحقيقة إحسان إليهن ونظر لهن في أمر آخرتهن، وأيضًا ففيه فائدة أخرى: وهو أن لا يجعل أمر الله الرجال بالإحسان إليهن سببًا لترك إقامة الحدود عليهن، فيصير ذلك سببًا لوقوعهن في أنواع المفاسد والمهالك، وأيضًا فيه فائدة ثالثة، وهي بيان أن الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم، وأنه ليس في أحكامه محاباة ولا بينه وبين أحد قرابة، وأن مدار هذا الشرع الإنصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط، فقال: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اللاتي: جمع التي، وللعرب في جمع (التي) لغات: اللاتي واللات واللواتي واللوات. قال أبو بكر الأنباري: العرب تقول في الجمع من غير الحيوان: التي، ومن الحيوان: اللاتي، كقوله: ﴿أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾ [النساء: ٥] وقال في هذه: اللاتي واللائي، والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد، وأما جمع الحيوان فليس كذلك، بل كل واحدة منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات، فهذا هو الفرق، ومن العرب من يسوي بين البابين، فيقول: ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا، وما فعلت الأثواب التي من قصتهن كذا، والأول هو المختار.

المسألة الثانية: قوله: ﴿يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ﴾ أي: يفعلنها يقال: أتيت أمرًا قبيحًا، أي: فعلته

قال تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٧] وقال: ﴿لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا﴾ [مريم: ٨٩] وفي التعبير عن الإقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة، وهي أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي، فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها، بل المكلف كأنه ذهب إليها من عند نفسه، واختارها بمجرد طبعه، فلهذه الفائدة يقال: إنه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها. إلا أن هذه الدقيقة لا تتم إلا على قول المعتزلة. وفي قراءة ابن مسعود: يأتين بالفاحشة، وأما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند أهل اللغة كالعاقبة يقال: فحش الرجل يفحش فحشًا وفاحشة، وأفحش إذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل. وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا، وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح.

فإن قيل: الكفر أقبح منه، وقتل النفس أقبح منه، ولا يسمى ذلك فاحشة.

قلنا: السبب في ذلك أن القوى المدبرة لبدن الإنسان ثلاثة: القوة الناطقة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية، ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما، وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما، وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما أشبهها، وأخس هذه القوى الثلاثة: القوة الشهوانية، فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد، فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله أعلم بمراده.

المسألة الثالثة: في المراد بقوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ قولان: الأول: المراد منه الزنا، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا، فإذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل الله لهن سبيلاً، وهذا قول جمهور المفسرين.

والقول الثاني: وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني: أن المراد بقوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾ السحاقات، وحدّهن الحبس إلى الموت وبقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ﴾ [النساء: ١٦] أهل اللواط، وحدهما الأذى بالقول والفعل، والمراد بالآية المذكورة في سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحده في البكر الجلد، وفي المحصن الرجم، واحتج ابو مسلم عليه بوجوه: الأول: أن قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ مخصوص بالنسوان، وقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ﴾ مخصوص بالرجال، لأن قوله: ﴿وَٱلَّذَانِ﴾ تثنية الذكور.

فإن قيل: لـمَ لا يجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ﴾ الذكر والأنثى إلا أنه غلب لفظ المذكر؟

قلنا: لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل، فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعد قوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ﴾ سقط هذا الاحتمال. الثاني: هو أن على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ في شيء من الآيات، بل يكون حكم كل واحدة منها باقيًا مقررًا، وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج إلى التزام النسخ، فكان هذا القول أولى. والثالث: أن على الوجه الذي ذكرتم

يكون قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ﴾ في الزنا وقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ﴾ يكون أيضًا في الزنا، فيفضي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وإنه قبيح، وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي إلى ذلك فكان أولى. الرابع: أن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ بالرجم والجلد والتغريب، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا لهن. قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما نحن فإنا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح، ثم قال أبو مسلم: ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله ﷺ: «**إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ**»[1] واحتجوا على إبطال كلام أبي مسلم بوجوه: الأول: أن هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلاً، والثاني: أنه روي في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً الثَّيِّبُ تُرْجَمُ وَالْبِكْرُ تُجْلَدُ**»[2] وهذا يدل على أن هذه الآية نازلة في حق الزناة. الثالث: أن الصحابة اختلفوا في أحكام اللواط، ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية، فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على هذا الحكم من أقوى الدلائل على أن هذه الآية ليست في اللواطة.

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (٨/ ٢٣٣)، حديث رقم (١٦٨١٠)، وفي (شعب الإيمان) (٤/ ٣٧٥)، حديث رقم (٥٤٥٨)، كلاهما من طريق محمد بن عبد الرحمن عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن أبي موسى... به، وقال البيهقي: وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن ولا أعرفه وهو منكر بهذا الإسناد، ورواه أيضًا الآدي في (ذم اللواط) (١/ ٢٤)، حديث رقم (١٧) من طريق أبي بدر شجاع بن الوليد عن محمد بن عبد الرحمن القرشي عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن أبي موسى... به، وأورده ابن حجر في (التلخيص) وقال البيهقي من حديث أبي موسى، وفيه محمد بن عبد الرحمن القشيري، كذبه أبو حاتم، ورواه أبو الفتح الأزدي في الضعفاء، والطبراني في الكبير من وجه آخر عن أبي موسى، وفيه بشر بن الفضل البجلي وهو مجهول، وقد أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده عنه.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الحدود)، باب: (حد الزنى) (٣/ ١٣١٦/ ١٦٩٠)، وقال: وحدثنا يحيى بن يحيى التميمي أخبرنا هشيم عن منصور عن الحسن عن حطان بن عبد الله الرقاشي عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ... الحديث، وحدثنا عمرو الناقد حدثنا هشيم أخبرنا ثم بهذا الإسناد مثله، وحدثنا محمد بن المثنى وابن بشار جميعًا عن عبد الأعلى قال: ابن المثنى حدثنا عبد الأعلى حدثنا سعيد عن قتادة عن الحسن عن حطان بن عبد الله الرقاشي عن عبادة بن الصامت قال... فذكره، وحدثنا محمد بن المثنى وابن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة، ح وحدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هشام حدثني أبي كلاهما عن قتادة بهذا، وابن حبان في (صحيحه) (١٠/ ٢٧٣)، حديث رقم (٤٤٢٧) من طريق علي بن الجعد قال: حدثنا شعبة عن قتادة... به، وأبو عوانة في (مسنده) (٤/ ١٢٠)، حديث رقم (٦٢٤٨) من طريق هشيم عن منصور بن زاذان عن الحسن حدثنا حطان بن عبد الله عن عبادة... به، وفي الحديث رقم (٦٢٤٩) من طريق قتادة عن الحسن عن حطان... به، والدارمي في (سننه) (٢/ ٢٣٦)، حديث رقم (٢٣٢٧) من طريق قتادة عن الحسن عن حطان... به، وسعيد بن منصور في (سننه) (٣/ ١١٩١)، حديث رقم (٥٩٤) من طريق منصور عن الحسن قال: أخبرنا حطان بن عبد الله الرقاشي... به، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ٨٥٢)، حديث رقم (٢٥٥٠) من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله... به.

والجواب عن الأول: أن هذا إجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد، وهو من أكابر المفسرين، ولأنا بينا في أصول الفقه أن استنباط تأويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جائز.

والجواب عن الثاني: أن هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز.

والجواب عن الثالث: أن مطلوب الصحابة أنه هل يقام الحد على اللوطي؟ وليس في هذه الآية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالإثبات، فلهذا لم يرجعوا إليها.

المسألة الرابعة: زعم جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة، وقال أبو مُسْلِم: إنها غيرُ منسوخة، أما المفسرون: فقد بنوا هذا على أصلهم، وهو أن هذه الآية في بيان حكم الزنا، ومعلوم أن هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضًا على قولين: فالأول: أن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: «**خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ، الْبِكْرُ تُجْلَدُ وَتُنْفَى، وَالثَّيِّبُ تُجْلَدُ وَتُرْجَمُ**»[1] ثم ان هذا الحديث صار منسوخًا بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وعلى هذا الطريق يثبت أن القرآن قد ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي: لا ينسخ واحد منهما بالآخر.

والقول الثاني: أن هذه الآية صارت منسوخة بآية الجَلْد.

واعلم أن أبا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال: القول الأول أولى لأن آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله: «**خُذُوا عَنِّي**» فائدة فوجب أن يكون قوله: «**خُذُوا عَنِّي**» متقدمًا على آية الجلد، وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخًا بآية الجلد، فحينئذ ثبت أن القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر.

واعلم أن كلام الرازي ضعيف من وجهين: الأول: ما ذكره أبو سليمان الخطابي في معالم السنن فقال: لم يحصل النسخ في هذه الآية ولا في هذا الحديث ألبتة، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ يدل على أن إمساكهن في البيوت ممدود إلى غاية أن يجعل الله لهن سبيلاً وذلك السبيل كان مجملاً، فلما قال ﷺ: «**خُذُوا عَنِّي الثَّيِّبُ تُرْجَمُ وَالْبِكْر تُجْلَد وَتُنْفَى**» صار هذا الحديث بيانًا لتلك الآية لا ناسخًا لها وصار أيضًا مخصصًا لعموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ومن المعلوم أن جعل هذا الحديث بيانًا لإحدى الآيتين ومخصصًا للآية الأخرى، أولى من الحكم بوقوع النسخ مرارًا، وكيف وآية الحبس مجملة قطعًا فإنه ليس في الآية ما يدل على أن ذلك السبيل كيف هو؟ فلا بد لها من المبين، وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص، فنحن جعلنا هذا الحديث مبينًا لآية الحبس مخصصًا لآية الجلد، وأما على قول أصحاب أبي حنيفة فقد

---

(١) تقدم في الحديث السابق.

وقع النسخ من ثلاثة أوجه: الأول: آية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم، فظهر أن الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه.

الوجه الثاني: في دفع كلام الرازي: أنك تثبت أنه لا يجوز أن تكون آية الجلد متقدمة على قوله: «**خُذُوا عَنِّي**» فلمَ قلت إنه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول ﷺ ذلك؟ وتقديره أن قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ مخصوص بالإجماع في حق الثيب المسلم، وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة، لما أنه يوهم التلبيس، وإذا كان كذلك فثبت أن الرسول ﷺ إنما قال ذلك مقارنًا لنزول قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ وعلى هذا التقدير سقط قولك: إن الحديث كان متقدمًا على آية الجلد. هذا كله تفريع على قول من يقول: هذه الآية أعني آية الحبس نازلة في حق الزناة، فثبت أن على هذا القول لم يثبت الدليل كونها منسوخة، وأما على قول أبي مسلم الأصفهاني فظاهر أنها غير منسوخة والله أعلم.

المسألة الخامسة: القائلون بأن هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات:

السؤال الأول: ما المراد من قوله: ﴿مِن نِّسَآئِكُمْ﴾؟

الجواب فيه وجوه: أحدها: المراد، من زوجاتكم كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [المجادلة: ٣] وقوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، وثانيها: من نسائكم، أي: من الحرائر كقوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والغرض بيان أنه لا حد على الإماء. وثالثها: من نسائكم، أي: من المؤمنات، ورابعها: من نسائكم، أي: من الثيبات دون الأبكار.

السؤال الثاني: ما معنى قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ﴾؟

الجواب: فخلّدوهن محبوسات في بيوتكم، والحكمة فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز، فإذا حُبست في البيت لم تقدر على الزنا، وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا.

السؤال الثالث: ما معنى ﴿يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ والموت والتوفي بمعنى واحد، فصار في التقدير: أو يميتهن الموت؟

الجواب: يجوز أن يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النحل: ٣٨] ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] أو حتى يأخذهن الموت ويستوفي أرواحهن.

السؤال الرابع: إنكم تفسرون قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً الثَّيِّبُ تُرْجَمُ وَالْبِكْرُ تُجْلَدُ**» وهذا بعيد، لأن هذا السبيل عليها لا لها، فإن الرجم لا شك أنه أغلظ من الحبس.

والجواب: أن النبي عليه الصلاة والسلام فسر السبيل بذلك فقال: (خذوا عني قد جعل الله

لهن سبيلاً الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ولما فسر الرسول ﷺ السبيل بذلك وجب القطع بصحته، وأيضًا: له وجه في اللغة فإن المخلص من الشيء هو سبيل له، سواء كان أخف أو أثقل.

قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾ ﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير (واللذانّ وهذانّ) مشددة النون، والباقون بالتخفيف، وأما أبو عمرو فإنه وافق ابن كثير في قوله: ﴿فَذَٰنِكَ﴾ [القصص: ٣٢] أما وجه التشديد قال ابن مقسم: إنما شدد ابن كثير هذه النونات لأمرين: أحدهما: الفرق بين تثنية الأسماء المتمكنة وغير المتمكنة، والآخر: أن (الذي وهذا) مبنيان على حرف واحد وهو الذال، فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على نونها نونًا أخرى من جنسها، وقال غيره: سبب التشديد فيها أن النون فيها ليست نون التثنية، فأراد أن يفرق بينها وبين نون التثنية، وقيل: زادوا النون تأكيدًا، كما زادوا اللام، وأما تخصيص أبي عمرو التعويض في المبهمة دون الموصولة، فيشبه أن يكون ذلك لما رأى من أن الحذف للمبهمة ألزم، فكان استحقاقها العوض أشد.

المسألة الثانية: الذين قالوا: إن الآية الأولى في الزناة قالوا: هذه الآية أيضًا في الزناة فعند هذا اختلفوا في أنه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه؟ وذكروا فيه وجوهًا: الأول: أن المراد من قوله: ﴿وَٱلَّـٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ١٥] المراد منه الزواني، والمراد من قوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ﴾ الزناة، ثم إنه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الإيذاء بالرجل، والسبب فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز، فإذا حُبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية، وأما الرجل فإنه لا يمكن حبسه في البيت، لأنه يحتاج إلى الخروج في إصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله، فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت، وجُعلت عقوبة الرجل الزاني أن يؤذى، فإذا تاب ترك إيذاؤه، ويحتمل أيضًا أن يقال إن الايذاء كان مشتركًا بين الرجل والمرأة، والحبس كان من خواص المرأة، فإذا تابا أُزيل الإيذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة، وهذا أحسن الوجوه المذكورة. الثاني: قال السدي: المراد بهذه الآية البكر من الرجل والنساء، وبالآية الأولى الثيب، وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين. قالوا: ويدل على هذا التفسير وجوه: الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَٱلَّـٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ فأضافهن إلى الأزواج. والثاني: أنه سماهن نساء وهذا الاسم أليق بالثيب. والثالث: أن الأذى أخف من الحبس في البيت والأخف للبكر دون الثيب. والرابع: قال الحسن: هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير: واللذان يأتيان الفاحشة من

النساء والرجال فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما. ثم نزل قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥] يعني إن لم يتوبا وأصرا على هذا الفعل القبيح فأمسكوهن في البيوت إلى أن يتبين لكم أحوالهن، وهذا القول عندي في غاية البعد، لأنه يوجب فساد الترتيب في هذه الآيات. الخامس: ما نقلناه عن أبي مسلم أن الآية الأولى في السحاقات، وهذه في أهل اللواط وقد تقدم تقريره. والسادس: أن يكون المراد هو أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الشهداء على الزنا لا بد وأن يكونوا أربعة، فبين في هذه الآية أنهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع إلى الإمام والحد، فإن تابا قبل الرفع إلى الإمام فاتركوهما.

المسألة الثالثة: اتفقوا على أنه لا بد في تحقيق هذا الإيذاء من الإيذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير، مثل أن يقال: بئس ما فعلتما، وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه، وأخرجتما أنفسكما عن اسم العدالة، وأبطلتما عن أنفسكما أهلية الشهادة. واختلفوا في أنه هل يدخل فيه الضرب؟ فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال، والأول أولى لأن مدلول النص إنما هو الإيذاء، وذلك حاصل بمجرد الإيذاء باللسان، ولا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير إليه.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَآ﴾ يعني فاتركوا إيذاءهما.

ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ معنى التواب: أنه يعود على عبده بفضله ومغفرته إذا تاب اليه من ذنبه، وأما قوله: ﴿كَانَ تَوَّابًا﴾ فقد تقدم الوجهُ فيه.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبَين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال الأذى عنهما، وأخبر على الإطلاق أيضًا أنه تواب رحيم، ذكر وقت التوبة وشرطها، ورغبهم في تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤] واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلاً قبول التوبة بهذه الآية من وجهين: الأول: أن كلمة (على) للوجوب فقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ﴾ يدل على أنه يجب على الله عقلاً قبولها. الثاني: لو حملنا قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ فرق لأن هذا أيضًا إخبار عن الوقوع، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار.

واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لازمة الوجوب

استحقاق الذم عند الترك، فهذه اللازمة اما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى، أو غير ممتنعة في حقه، والأول باطل، لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزمًا لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى، وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلاً كان الفعل واجب الثبوت، فحينئذ يكون الله تعالى موجبًا بالذات لا فاعلاً بالاختيار وذلك باطل، وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى، فكل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه إلهًا يكون موصوفًا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل.

الحجة الثانية: أن قادرية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية، أو لا يكون على السوية، فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح، ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته، فتكون تلك التوبة إنعامًا من الله تعالى على عبده، وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى، فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول، وأما إن كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانًا وفسادًا.

الحجة الثالثة: التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل، والندم والعزم من باب الكراهات والإرادات، والكراهة والإرادة لا يحصلان باختيار العبد، وإلا افتقر في تحصيلهما إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى، وفعل الله لا يوجب على الله فعلاً آخر، فثبت أن القول بالوجوب باطل.

الحجة الرابعة: أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم، فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرًا في ذات الله وفي صفاته، وذلك لا يقوله عاقل.

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين، فاذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالاً كان ذلك شبيهًا بالواجب، فبهذا التأويل صح إطلاق كلمة (على) وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وبين قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْۗ﴾.

إن قيل: فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع، فيلزمكم أن لا يكون فاعلاً مختارًا.

قلنا: الإخبار عن الوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للإيقاع، والتبع لا يغير الأصل، فكان فاعلاً مختارًا في ذلك الإيقاع. أما أنتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث إنها هي تؤثر في وجوب

القبول على الله تعالى، وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق.

المسألة الثانية: أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين: أحدهما قوله: ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ وفيه سؤالان: أحدهما: أن من عمل ذنبًا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابًا، لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة، فعلى هذا: الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم إلى التوبة، والسؤال الثاني: أن كلمة (إنما) للحصر، فظاهر هذه الآية يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءًا أن لا تكون توبته مقبولة، وذلك بالإجماع باطل.

والجواب عن السؤال الأول: أن اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبًا مع أنه يستحق العقاب عليها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية، واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوبًا على سبيل الوعد والكرم، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى.

واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة:

الأول: قال المفسرون: كل من عصى الله سمي جاهلاً وسمي فعله جهالة، قال تعالى إخبارًا عن يوسف عليه السلام: ﴿أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣] وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لإخوته: ﴿هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ﴾ [يوسف: ٨٩] وقال تعالى: ﴿يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧] وقد يقول السيد لعبده حال ما يذمه على فعل: ياجاهل لم فعلت كذا وكذا، والسبب في إطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه أنه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لا علم له، فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلاً، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الإنسان مع العلم بكونهامعصية أو مع الجهل بذلك.

والوجه الثاني: في تفسير الجهالة: أن يأتي الإنسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلاً بقدر عقابه، وقد علمنا أن الإنسان إذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم بأنه مما لا ينبغي إلا أنه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات، فإنه يصح أن يقال على سبيل المجاز: إنه جاهل بفعله.

والوجه الثالث: أن يكون المراد منه أن يأتي الإنسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية

لكن بشرط أن يكون متمكنًا من العلم بكونه معصية، فانه على هذا التقدير يستحق العقاب، ولهذا المعنى أجمعنا على أن اليهودي يستحق على يهوديته العقاب، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية، إلا أنه لما كان متمكنًا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبًا ومعصية، كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب، ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي، فإنه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنًا من العلم بكونه قبيحًا، وهذا القول راجح على غيره من حيث إن لفظ الجهالة في الوجهين الأولين محمول على المجاز، وفي هذا الوجه على الحقيقة، إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه، أما المتعمد فإنه لا يكون داخلاً تحت الآية، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة، فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك أولى، فهذا هو الكلام في الشرط الأول من شرائط التوبة، وأما الشرط الثاني فهو قوله: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله، وإنما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه: أحدها: أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب. وثانيها: للتنبيه على أن مدة عمر الإنسان وإن طالت فهي قليلة قريبة فإنها محفوفة بطرفي الأزل والأبد، فاذا قسمت مدة عمرك إلى ما على طرفيها صار كالعدم. وثالثها: أن الإنسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به، وما هذا حاله فإنه يوصف بالقرب.

فإن قيل: ما معنى (من) في قوله: ﴿مِن قَرِيبٍ﴾.

الجواب: أنه لابتداء الغاية، أي يجعل مبتدأ توبته زمانًا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجًا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وبقوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فإنه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة (عسى) في قوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: ١٠٢] ولا شك أن بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى. وقيل: معناه التبعيض، أي يتوبون بعض زمان قريب، كأنه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانًا قريبًا، ففي أي جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب، وإلا فهو تائب من بعيد.

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾.

فإن قيل: فما فائدة قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ بعد قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾؟

قلنا: فيه وجهان: الأول: أن قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ إعلام بأنه يجب على الله قبولها، وجوب الكرم والفضل والإحسان، لا وجوب الاستحقاق، وقوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ إخبار بأنه سيفعل ذلك. والثاني: أن قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ يعني إنما الهداية الى التوبة والإرشاد إليها والإعانة عليها على الله تعالى في حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب

عنها عن قريب وترك الإصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها. ثم قال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ يعني أن العبد الذي هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه، فالمراد بالأول التوفيق على التوبة، وبالثاني قبول التوبة.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ أي وكان الله عليمًا بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه، حكيمًا بأن العبد لما كان من صفته ذلك، ثم إنه تاب عنها من قريب فإنه يجب في الكرم قبول توبته.

قوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ١٨﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فإن توبته غير مقبولة، وهذه المسألة مشتملة على بحثين:

البحث الأول: الذي يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه: الأول: هذه الآية وهي صريحة في المطلوب، الثاني: قوله تعالى: ﴿فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ﴾ [غافر: ٨٥] الثالث: قال في صفة فرعون: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٩٠ ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [يونس: ٩٠، ٩١] فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب، ولو أنه أتى بذلك الإيمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولاً، الرابع: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠] الخامس: قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٠ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ﴾ [المنافقون: ١٠، ١١] فأخبر تعالى في هذه الآيات أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت. السادس: روى أبو أيوب عن النبي ﷺ أن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر (١)،

(١) **حسن:** أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٥٤٧)، حديث رقم (٣٥٣٧) من طريق جبير بن نضير عن ابن عمر... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤٢٠)، حديث رقم (٤٢٥٣) من طريق جبير بن نضير عن عبد الله بن عمرو... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٥٣)، حديث رقم (٦٤٠٨) من طريق جبير بن نضير عن ابن عمر... به، وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٢٦٧)، حديث رقم (٨٤٧) من طريق جبير بن نضير عن ابن عمر... به، ورواه أيضًا القضاعي في (مسند الشهاب) (٢/ ١٥٤)، حديث رقم (١٠٨٩) من طريق قتادة عن عبادة بن الصامت... به.

أي ما لم تتردد الروح في حلقه، وعن عطاء: ولو قبل موته بفواق الناقة. وعن الحسن: أن إبليس قال حين أهبط إلى الأرض: وعزتك لا أفارق ابن آدم ما دامت روحه في جسده، فقال: وعزتي لا أغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر(١).

واعلم أن قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[النساء: ١٨] أي علامات نزول الموت وقربه، وهو كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[البقرة: ١٨٠].

البحث الثاني: قال المحققون: قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه: الأول: أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى إسرائيل، ومثل أولاد أيوب عليه السلام، ثم إنه تعالى كلفهم بعد ذلك الإحياء، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف. الثاني: أن الشدائد التي يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج، ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها، فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد. الثالث: أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[النمل: ٦٢] فتزايد الآلام في ذلك الوقت بأن يكون سببًا لقبول التوبة أولى من أين يكون سببًا لعدم قبول التوبة، فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق، لا يجوز أن يكون مانعًا من قبول التوبة، ونقول: المانع من قبول التوبة أن الإنسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالاً وأهوالاً صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الأهوال، ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه، ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار، لا تكون مقبولة.

واعلم أن ههنا بحثًا عميقًا أصوليًّا، وذلك لأن أهل القيامة لا يشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتًا، ويشاهدون أيضًا النار العظيمة وأصناف الأهوال، وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريًّا، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظري عند أكثر شيوخ المعتزلة، وبتقدير أن يقال: هذا العلم ضروري لكن العلم بأن الإحياء لا يصح من غير الله لا شك أنه نظري، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله، فهذا أيضًا استدلالي، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك، فلم قلتم بأن العلم بالله إذا كان ضروريًّا منع من صحة التكليف. وذلك أن العبد مع علمه الضروري بوجود الإله المثيب المعاقب قد يقدم على

---

(١) لم أجده.

المعصية لعلمه بأنه كريم، وأنه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه، وإذا كان الأمر كذلك، فلم قالوا: بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضًا: فهذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله في دار التكليف يجب أن يكون نظريا، فاذا صار ضروريًّا سقط التكليف: كلام ضعيف، لأن من حصل في قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائمًا في قلبه، فهذا يكون ظنًّا لا علمًا، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائمًا، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وآكد منه، وعلى هذا التقدير لا يبقى ألبتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت أن هذه الأشياء التي تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الأوقات، وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردودًا، والمردود مقبولاً ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

المسألة الثانية: أنه تعالى ذكر قسمين: فقال في القسم الأول: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء: ١٧]وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب، وقال في القسم الثاني: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم التقسيم العقلي فيما بين هذين القسمين قسم ثالث: وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم، ولم يجزم برد توبتهم. فلما كان القسم الأول: هم الذين يعملون السوء بجهالة، والقسم الثاني: هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد، ثم يتوبون، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم، بل تركهم في المشيئة، كما أنه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

المسألة الثالثة: أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال: ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ﴾ وفيه وجهان: الأول: معناه الذين قرب موتهم، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت، كذلك الإيمان لا يقبل عند القرب من الموت. الثاني: المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم.

المسألة الرابعة: تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين: الأول: قالوا إنه تعالى قال: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْـَٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى قال في حق الكل: ﴿أُولَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق. الثاني: أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاينة، فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى.

والجواب: أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى:

﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة، ولا حاجة إلى إعادتها في كل واحد من هذه العمومات، ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات من قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ هو قوله: ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌۚ﴾ فلم لا يجوز أن يكون قوله: ﴿أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ عائدًا إلى الكفار فقط، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك، فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول، ولا شك أن الكافر أقبح فعلاً وأخس درجة عند الله من الفاسق، فلا بد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ مختصًا بالكافرين، بيانًا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والإذلال.

أما الوجه الثاني: مما عولوا عليه: فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعاينة، وإذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة، وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] على أن هذا تمسك بدليل الخطاب، والمعتزلة لا يقولون به، والله أعلم.

المسألة الخامسة: أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت، الكفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فهذا يقتضي أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر، ويبطل به قول الخوارج: إن الفاسق كافر، ولا يمكن أن يقال: المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] والله أعلم.

المسألة السادسة: أعتدنا: أي أعددنا وهيأنا، ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده، وقوله: ﴿أَعْتَدْنَا﴾ إخبار عن الماضي، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًاۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى أحكام النساء، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الإيذاء، ويظلمونهن بضروب من الظلم، فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات.

فالنوع الأول: قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في الآية قولان: الأول: كان الرجل في الجاهلية إذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها، فإن شاء تزوجها بغير صداق، إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئًا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وبيّن أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه، فعلى هذا القول المراد بقوله: ﴿أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ﴾ عين النساء، وأنهن لا يورثن من الميت.

والقول الثاني: أن الوراثة تعود الى المال، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها، فقال تعالى: لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات.

المسألة الثانية: قرأ حمزة والكسائي (كُرهًا) بضم الكاف، وفي التوبة (أَنفِقُوا۟ طَوْعًا أَوْ كُرْهًا) [التوبة: ٥٣] وفي الأحقاف ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥] كل ذلك بالضم، وقرأ عاصم وابن عامر في الأحقاف بالضم، والباقي بالفتح، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح في جميع ذلك، قال الكسائي: هما لغتان بمعنى واحد، وقال الفراء: الكره بالفتح الإكراه، وبالضم المشقة، فما أكره عليه فهو كره بالفتح، وما كان من قبل نفسه فهو كُره بالضم.

النوع الثاني: من الأشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في محل ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ قولان: الأول: أنه نصب بالعطف على حرف (أن) تقديره: ولا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهًا ولا أن تعضلوهن في قراءة عبد الله، والثاني: أنه جزم بالنهي عطفًا على ما تقدم تقديره، ولا ترثوا ولا تعضلوا.

المسألة الثانية: العضل: المنع، ومنه الداء العضال، وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

المسألة الثالثة: المخاطب في قوله: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ من هو؟ فيه أقوال: الأول: أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها، فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين، فكأنه تعالى قال: لا يحل لكم التزوج بهن بالإكراه، وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن. الثاني: أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله: ﴿لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ معناه أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم

أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت، الثالث: أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة، الرابع: أنه خطاب للأزواج. فإنهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئًا، الخامس: أنه عام في الكل.

أما قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في الفاحشة المبينة قولان: الأول: أنها النشوز وشكاسة الخلق وإيذاء الزوج وأهله، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع، ويدل عليه قراءة أبي بن كعب: إلا أن يفحش عليكم.

والقول الثاني: أنها الزنا، وهو قول الحسن وأبي قلابة والسدي.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ﴾ استثناء من ماذا؟ فيه وجوه: الأول: انه استثناء من أخذ الأموال، يعني لا يحل له أن يحبسها ضرارًا حتى تفتدي منه إلا إذا زنت، والقائلون بهذا منهم من قال: بقي هذا الحكم وما نسخ، ومنهم من قال: انه منسوخ بآية الجلد. الثاني: أنه استثناء من الحبس والإمساك الذي تقدم ذكره في قوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ﴾[النساء: ١٥] وهو قول أبي مسلم وزعم أنه غير منسوخ. الثالث: يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله: ﴿وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾ لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت، فالأولياء والأزواج نُهُوا عن حبسهن في البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن في البيوت.

المسألة الثالثة: قرأ نافع وأبو عمرو ﴿مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ بكسر الياء و(آيات مبيِّنات) بفتح الياء حيث كان، قال لأن في قوله: (مُبَيَّنات)[النور: ٣٤] قصد إظهارها، وفي قوله: ﴿بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ لم يقصد اظهارها، وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما، والباقون بكسر الياء فيهما، أما من قرأ بالفتح فله وجهان: الأول: أن الفاحشة والآيات لا فعل لهما في الحقيقة، إنما الله تعالى هو الذي بيَّنَهُما. والثاني: أن الفاحشة تتبين، فإن يشهد عليها أربعة صارت مبينة، وأما الآيات فان الله تعالى بيَّنها، وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسبابًا للبيان وإذا صارت أسبابًا للبيان جاز إسناد البيان إليها، كما أن الأصنام لما كانت أسبابًا للضلال حسن إسناد الإضلال إليها كقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾[إبراهيم: ٣٦].

النوع الثالث: من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾، قال الزجاج: هو النصفة في المبيت والنفقة، والإجمال في القول.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ﴾ أي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن، وآثرتم فراقهن ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ والضمير في قوله ﴿فِيهِ﴾ إلى ماذا يعود؟

فيه وجهان: الأول: المعنى أنكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف فعسى أن يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة، والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم إنه يحمل ذلك المكروه طلبًا لثواب الله، وأنفق عليها وأحسن إليها على خلاف الطبع، استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا، الثاني: أن يكون المعنى إن كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن، فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرًا كثيرًا، وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجًا خيرًا منه، ونظيره قوله: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٠] وهذا قول أبي بكر الأصم، قال القاضي: وهذا بعيد؛ لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة، فكيف يريد بذلك المفارقة.

النوع الرابع: من التكاليف المتعلقة بالنساء.

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة، بيَّن في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ روي أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التي يريدها قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ الآية، والقنطار: المال العظيم، وقد مر تفسيره في قوله تعالى: ﴿وَالْقَنَٰطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ [آل عمران: ١٤].

المسألة الثانية: قالوا: الآية تدل على جواز المغالاة في المهر، روي أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: ألا لا تغالوا في مهور نسائكم، فقامت امرأة فقالت: يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أفقه من عمر[1]، ورجع عن كراهة المغالاة. وعندي أن الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لأن قوله: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ لا يدل

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه البيهقي في (السنن الكبرى) (٧/ ٢٣٣)، حديث رقم (١٤٧٢٥)، سعيد بن منصور في (سننه) (١/ ١٦٦/ ١٦٧)، حديث رقم (٥٩٨)، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار) (١٣/ ٥٧)، حديث رقم (٥٠٥٩)، جميعًا من طريق هشيم قال حدثنا مجالد عن الشعبي قال... فذكره، في إسناده مجالد بن سعيد وهو ضعيف، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٦٣)، وقال: رواه أبو يعلى في الكبير وفيه مجالد بن سعيد وفيه ضعف وقد وثقه.

على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] لا يدل على حصول الآلهة، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطًا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع، وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ»[1] ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الإله جسمًا لكان محدثًا، وهذا حق، ولا يلزم منه أن قولنا: الإله جسم حق.

المسألة الثالثة: هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق في حكم الله، فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسًّا، وبين ما إذا لم يؤتها.

المسألة الرابعة: احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تقرر المهر، قال: وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئًا من المهر، وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة، فوجب أن يبقى معمولاً به بعد الخلوة قال: ولا يجوز أن يقال: إنه مخصوص بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر: المراد من المسيس الخلوة، وقال عبد الله: هو الجماع، واذا صار مختلفًا فيه امتنع جعله مخصصًا لعموم هذه الآية.

والجواب: أن هذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ وإفضاء بعضهم إلى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك.

المسألة الخامسة: اعلم أن سوء العشرة اما أن يكون من قبل الزوج، وإما أن يكون من قبل الزوجة، فإن كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئًا من مهرها لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فإنه يكون منهيًّا عن أن يأخذ من مهرها شيئًا، ثم إن وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع، كما أن البيع وقت النداء منهي عنه، ثم إنه يفيد الملك، وإذا كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل أخذ بدل الخلع؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩].

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الديات)، باب: (ولي العمد يرضى بالدية) (٤/ ١٩٢٩)، حديث رقم (٤٥٠٤)، والترمذي في كتاب (الديات)، باب: (ما جاء في حكم ولي القتيل) (٤/ ١٤)، حديث رقم (١٤٠٦)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في (مسنده) (٦/ ٣٨٥)، جميعًا من طريق يحيى بن سعيد... به.

ثم قال تعالى: ﴿أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: البهتان في اللغة: الكذب الذي يواجه الإنسان به صاحبه على جهة المكابرة، وأصله من بهت الرجل: إذا تحير، فالبهتان كذب يحير الإنسان لعظمته، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه ﴿بُهْتَٰنًا﴾، ومنه الحديث: «**إذا واجهت أخاك بِمَا لَيسَ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَه**».

المسألة الثانية: في أنه لم انتصب قوله: ﴿بُهْتَٰنًا﴾ وجوه: الأول: قال الزجاج: البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال، والمعنى: أتأخذونه مباهتين وآثمين. الثاني: قال صاحب (الكشاف): يحتمل أنه انتصب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضًا في الحقيقة، كقولك: قعد عن القتال جبنًا. الثالث: انتصب بنزع الخافض، أي ببهتان. الرابع: فيه إضمار تقديره: تصيبون به بهتانًا وإثمًا.

المسألة الثالثة: في تسمية هذا الأخذ (بهتانًا) وجوه: الأول: أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول: ليس ذلك بفرض فيكون بهتانًا. الثاني: أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها، وأن لا يأخذه منها، فاذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا. الثالث: أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر، فلما كان هذا الأمر واقعًا على هذا الوجه في الأغلب الأكثر، جعل كأن أحدهما هو الآخر. الرابع: أنه تعالى ذكر في الآية السابقة: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ والظاهر من حال المسلم أنه لا يخالف أمر الله، فاذا أخذ منها شيئًا أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مبينة، فاذا لم يكن الأمر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان، من حيث إنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك. وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن في ذاتها وأخذ لمالها، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر، فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر، الخامس: أن عقاب البهتان والإثم المبين كان معلومًا عندهم فقوله: ﴿أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا﴾ معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[النساء: ١٠].

المسألة الرابعة: قوله: ﴿أَتَأْخُذُونَهُۥ﴾ استفهام على معنى الإنكار والإعظام، والمعنى أن الظاهر أنكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾.

واعلم أنه تعالى ذكر في علة هذا المنع أمورًا: أحدهما: أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة، فكان ذلك بهتانًا والبهتان من أمهات الكبائر. وثانيها: أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم، إلى أخذ المال

وهو ظلم آخر، فلا شك أن التوسل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثمًا مبينًا. وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أصل أفضى من الفضاء الذي هو السعة يقال: فَضَا يَفْضُو فضوًا وفضاءً إذا اتسع، قال الليث: أفضى فلان إلى فلان، أي وصل إليه، وأصله أنه صار في فرجته وفضائه، وللمفسرين في الإفضاء في هذه الآية قولان: أحدهما: أن الإفضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي؛ لأن عنده الزوج إذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع في نصف المهر، وإن خلا بها.

والقول الثاني: في الإفضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها، قال الكلبي: الإفضاء أن يكون معها في لحاف واحد، جامعها أو لم يجامعها، وهذا القول اختيار الفراء ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. لأن الخلوة الصحيحة تقرر المهر.

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجوه: الأول: أن الليث قال: أفضى فلان إلى فلانة أي صار في فرجتها وفضائها، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل في الحقيقة عند الجماع، أما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل. الثاني: أنه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب، فقال: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الإفضاء سببًا قويًّا في حصول الألفة والمحبة، وهو الجماع لا مجرد الخلوة، فوجب حمل الإفضاء عليه. الثالث: وهو أن الإفضاء إليها لا بد وأن يكون مفسرًا بفعل منه ينتهي إليه، لأن كلمة (إلى) لانتهاء الغاية، ومجرد الخلوة ليس كذلك، لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر، فامتنع تفسير قوله: ﴿أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ بمجرد الخلوة.

فإن قيل: فإذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الإفضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيًا. وأنتم لا تقولون به.

قلنا: القائل قائلان، قائل يقول: المهر لا يتقرر إلا بالجماع، وآخر: إنه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الأمة أحد يقول: إنه يتقرر بالملامسة والمضاجعة، فكان هذا القول باطلاً بالإجماع، فلم يبق في تفسير إفضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين: إما الجماع، وإما الخلوة، والقول بالخلوة باطل لما بيناه، فبقي أن المراد بالإفضاء هو الجماع. الرابع: أن المهر قبل الخلوة ما كان متقررًا، والشرع قد علق تقرره على إفضاء البعض إلى البعض، وقد اشتبه الأمر في أن المراد بهذا الإفضاء، هو الخلوة أو الجماع، وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان، وهو عدم التقرير، فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي، والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ كلمة تعجب، أي لأي وجه ولأي معنى تفعلون هذا؟ فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك، وحصلت

الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئًا بذله لها بطيبة نفسه؟ إن هذا لا يليق ألبتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم.

الوجه الرابع: من الوجوه التي جعلها الله مانعًا من استرداد المهر قوله: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه: الأول: قال السدي وعكرمة والفراء: هو قولهم: زوجتك هذه المرأة على ما أخذه الله للنساء على الرجال، من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فما سرحها بالإحسان، بل سرحها بالإساءة. الثاني: قال ابن عباس ومجاهد: الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق، وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء، قال ﷺ: «**اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ**» (١). الثالث: قوله: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ أي أخذن منكم بسبب إفضاء بعضكم إلى بعض ميثاقًا غليظًا، ووصفه بالغلظة لقوته وعظمته، وقالوا: صحبة عشرين يومًا قرابة، فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج.

النوع الخامس: من الأمور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس وجمهور المفسرين: كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه، وقال الشافعي رحمة الله عليه: لا يحرم، احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال: إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه، والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيًا عن نكاح موطوءة أبيه، إنما قلنا: إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] أضاف هذا النكاح إلى الزوج، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد، لأن الانسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال، ولأنه لو كان المراد

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الحج)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٤٧/ ٨٨٦) من طريق أبي بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم، وأبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (صفة حج النبي ﷺ) (٢/ ١٨٩)، حديث رقم (١٩٠٥) من طريق عبد الله بن محمد النفيلي وعثمان بن أبي شيبة. والدارمي في كتاب (المناسك)، باب: (في سنة الحج) (١/ ٤٩٩)، حديث رقم (١٨٥٠)، وابن ماجه في كتاب (المناسك)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٠٢٢)، حديث رقم (٣٠٧٤) من طريق هشام بن عمار. وابن خزيمة في (صحيحه)، حديث رقم (٢٦٨٧/ ٢٨٠٢/ ٢٨١٢) من طريق عبد الله بن محمد النفيلي. جميعًا عن حاتم بن إسماعيل... به، هذا الحديث طرف من حديث جابر الطويل في حجة النبي ﷺ وقد جاءت في السنن مطولة وفي بعضها مختصرة.

بالنكاح في هذه الآية هوالعقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق، الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء: ٦] والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدًا. الثالث: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ [النور: ٣] فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب. الرابع: قوله عليه الصلاة والسلام: «**نَاكِحُ اليَدِ مَلْعُونٌ**» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء. فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء، فلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ أي: ولا تنكحوا ما وطئهن آباؤكم، وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية، لا يقال: كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد أيضًا بمعنى العقد قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢] ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٤٩] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**وُلِدْتُ مِنْ نِكَاحٍ، وَلَمْ أُولَدْ مِنْ سِفَاحٍ**» فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه: الأول: ما ذهب إليه الكرخي وهو أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، بدليل أن لفظ النكاح في أصل اللغة عبارة عن الضم، ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد، فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء. ثم إن العقد سمي بهذا الاسم لأن العقد لما كان سببًا له أطلق اسم المسبب على السبب، كما أن العقيقة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد، ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا.

واعلم أنه كان مذهب الكرخي أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معًا، فلا جرم كان يقول: المستفاد من هذه الآية حكم الوطء، أما حكم العقد فإنه غير مستفاد من هذه الآية، بل من طريق آخر ودليل آخر.

الوجه الثاني: أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معًا فهذا القائل قال: دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معًا، فكان قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ نهيًا عن الوطء وعن العقد معًا، حملاً للفظ على كلا مفهوميه.

الوجه الثالث: في الاستدلال، وهو قول من يقول: اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معًا، قالوا: ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطء تارة وفي العقد أخرى، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل، ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ نهيًا عن القدر المشترك بين هذين القسمين، والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيًا عن كل واحد من القسمين لا محالة، فإن النهي عن التزويج يكون نهيًا عن العقد وعن الوطء معًا، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الاستدلال.

والجواب عنه من وجوه: الأول: لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء، والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه: أحدها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**النِّكَاحُ سُنَّتِي**»[١] ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة، وثبت أن الوطء ليس سنة، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء، كذلك التمسك بقوله: «**تَنَاكَحُوا تَكْثُرُوا**» ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذنًا في مطلق الوطء وكذلك التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢] وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

لا يقال: لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأنا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى.

لأنا نقول: أنتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل في العقد، فلو قلنا: إن النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الآيات التي ذكرناها، ولزم القول بالمجاز في الآيات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد، أما لو قلنا: إن النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص، فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معًا، وقولنا يوجب المجاز فقط، فكان قولنا أولى.

الوجه الثاني: من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه الصلاة والسلام: «**وُلِدْتُ مِنْ نِكَاحٍ، وَلَمْ أُولَدْ مِنْ سِفَاحٍ**»[٢] أثبت نفسه مولودًا من النكاح وغير مولود من السفاح، وهذا يقتضي أن لا يكون السفاح نكاحًا، والسفاح وطء، فهذا يقتضي أن لا يكون الوطء نكاحًا.

الوجه الثالث: أنه من حلف في أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث، ولو كان الوطء نكاحًا لوجب أن يحنث، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل

---

(١) **صحيح:** أبو يعلى في (مسنده) (٥/ ١٣٣)، حديث رقم (٢٧٤٨)، وعبد الرزاق في (مصنفه) (٦/ ١٦٩)، حديث رقم (١٠٣٧٨)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٧/ ٧٧)، حديث رقم (١٣٢٢٩)، وسعيد بن منصور في (السنن) (٢/ ١١)، حديث رقم (٤٧٠)، والبيهقي في (معرفة السنن والآثار) (١١/ ٢١٠)، حديث رقم (٤٢٨٠)، جميعًا من طريق إبراهيم بن ميسرة عن عبيد بن سعد عن النبي... فذكره، وروي عن أبي حرة عن الحسن عن أبي هريرة... به، ورواه أبو نعيم في (معرفة الصحابة) (٥/ ٤٦٥)، حديث رقم (٤٩٦١) من طريق إبراهيم بن مطهر الجرشي عن أبي مطيع الشامي عن مكحول عن عطية بن بسر قال دخل على رسول الله ﷺ رجل يقال له عكاف... وساق الحديث وأورده الهيثمي في (المجمع) (٤/ ٤٦٢)، وقال: رواه أبو يعلى ورجاله ثقات أن كان عبيد بن سعد صحابي وإلا فهو مرسل وأورده الألباني في (الصحيحة) (٥/ ٤٩٧)، حديث رقم (٢٣٨٣)، وقال: (صحيح). وقد جاء مفرقًا في أحاديث: منها بلفظ: ... ومن سنتي النكاح. وورد بلفظ: ... وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني. وقوله ﷺ: تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم. وعن أنس مرفوعًا: يا معشر الشباب من استطاع منكن الطول فلينكح أو فليتزوج وإلا فعليه بالصوم فإنه له وجاء. وإسناده صحيح.

(٢) تقدم.

الحقيقة . الثاني : سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح ، لكن العقد أيضًا مسمى به ، فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا؟

أما الوجه الأول: وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة ، وبيانه من وجهين : الأول : أن الوطء مسبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازًا فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على المسبب مجازًا . فكما يحتمل أن يقال : النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببًا للوطء ، فكذلك يحتمل أن يقال : النكاح اسم للعقد ، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببًا له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر؟ بل الاحتمال الذي ذكرناه أولى ، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين ، فإنه لا يمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ، كالملك فإنه يحصل بالبيع والهبة والوصية والإرث ، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز ، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء ، أولى من عكسه .

الوجه الثاني : أن النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازًا في العقد ، وقد ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معًا ، فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة على حكم العقد ، وهذا وإن كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو أنهم كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم ، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد وأن يكون داخلاً تحت الآية ، بل اختلفوا في أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة ، فإذا ثبت بإجماع المفسرين ، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء ، وثبت بإجماع المسلمين أن سبب النزول لا بد وأن يكون مرادًا ، ثبت بالإجماع أن النهي عن العقد مراد من هذه الآية ، فكان قول الكرخي واقعًا على مضادة هذا الدليل القاطع ، فكان فاسدًا مردودًا قطعًا .

أما الوجه الثاني: مما ذكروه وهو أنا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه ، فنقول : هذا أيضًا باطل ، وقد بينا وجه بطلانه في أصول الفقه .

أما الوجه الثالث: فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب ، وهو أيضًا ضعيف لأن الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الأجسام وتلاصقها ، والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لأن الإيجاب والقبول أصوات غير باقية ، فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال ، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال : إن لفظ النكاح حقيقة فيه ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال : لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد ، ويقال : إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين ، فهذا هو الكلام الملخص في هذا .

الوجه الثاني : في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول : سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء ، ولكن لم قلتم : إن قوله : ﴿مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ المراد منه المنكوحة ، والدليل عليه إجماعهم على

أن لفظة (ما) حقيقة في غير العقلاء، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز، وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن (ما) مع ما بعدها في تقدير المصدر، فتقدير الآية: ولا تنكحوا نكاح آبائكم، وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن أن تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم، فإن أنكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود، وكانت موقتة، وكانت على سبيل القهر والإلجاء، فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية.

الوجه الثالث: في الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله: ﴿مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ المنكوحة، والتقدير: ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله: من نكح آباؤكم ليس صريحًا في العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه، فيقال: ولا تنكحوا كل ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم، ولو كان هذا صريحًا في العموم لكان إدخال لفظ الكل عليه تكريرًا، وإدخال لفظ البعض عليه نقصًا، ومعلوم أنه ليس كذلك، فثبت أن قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ لا يفيد العموم، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع.

لا يقال: لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقي، فحينئذ يصير مجملاً غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك.

لأنا نقول: لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو التزوج بزوجات الآباء، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع.

الوجه الرابع: سلمنا أن هذا النهي يتناول محل النزاع، لكن لم قلتم: إنه يفيد التحريم؟ أليس أن كثيرًا من أقسام النهي لا يفيد التحريم، بل يفيد التنزيه، فلم قلتم: إنه ليس الأمر كذلك؟ أقصى ما في الباب أن يقال: هذا على خلاف الأصل، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل، وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس: أن ما ذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح، إلا أن ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه:

الحجة الأولى: هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحًا، بيان أنه منعقد أنه عند أبي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الآية، ومن مذهبه أن النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدًا وهذا هو أصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقدًا على أصل أبي حنيفة، وإذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لا قائل بالفرق. فهذا وجه حسن من طريق الإلزام عليهم في صحة هذا النكاح.

الحجة الثانية: عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] نهى عن نكاح المشركات ومد النهي إلى غاية وهي إيمانهن، والحكم الممدود إلى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية، فوجب أن ينتهي المنع من نكاحهن عند إيمانهن، وإذا انتهى المنع حصل الجواز، فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الإطلاق، ولا شك أنه يدخل في هذا العموم مزنية الأب وغيرها، أقصى ما في الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في مواضع يبقى حجة في غير محل التخصيص. وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ﴾ [النور: ٣٢] وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] وأيضًا نتمسك بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وليس لأحد أن يقول: إن قوله: ﴿مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات اليه هو من قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فكان قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] عائدًا إليه، ولا يدخل فيه قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وأيضًا نتمسك بعمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام: «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَزَوِّجُوهُ**» وقوله: «**زَوِّجُوا بَنَاتِكُمُ الْأَكْفَاءَ**» فكل هذه العمومات يتناول: محل النزاع. واعلم أنا بينا في أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.

الحجة الثالثة: الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**الْحَرَامُ لاَ يُحَرِّمُ الْحَلاَلَ**»(١) أقصى ما في الباب أن يقال: إن قطرة من الخمر إذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكوحة بالأجنبيات واشتبهت بهن، فههنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه في بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به.

الحجة الرابعة: من جهة القياس أن نقول: المقتضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل

---

(١) **ضعيف**: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٦٤٩)، حديث رقم (٢٠١٤) من طريق خالد بن معدان عن كثير بن مرة عن معاذ بن جبل... فذكره، ورواه أيضًا (١/ ٦٤٩)، حديث رقم (٢٠١٥) من طريق عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر... به، ورواه البيهقي في (سننه الكبرى) (٧/ ١٦٩)، حديث رقم (١٣٧٤٣) من طريق الهيثم بن اليمان حدثنا عثمان بن عبد الرحمن عن الزهري عن عروة عن عائشة... به، والدارقطني في (سننه) (٣/ ٢٦٨)، حديث رقم (٨٨) من طريق عثمان بن عبد الرحمن... به، والطبراني في (الأوسط) (٥/ ١٠٤)، حديث رقم (٤٨٠٣) من طريق عثمان بن عبد الرحمن... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٤/ ٤٩٣)، حديث رقم (٧٤١٥)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري وهو متروك وقال الألباني في (الإرواء) (٦/ ٢٨٨)، في رواية علي بن أبي طالب: وهو منقطع بين ابن شهاب وعلي وعلقه البخاري وقال: هذا مرسل وقد روي مرفوعًا من حديث ابن عمر وعائشة ولا يصح.

الإجماع وبين محل النزاع ظاهر، فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع ما في النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمية إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيًا في إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا.

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن، لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقوى وقعًا وأشد إيلامًا وتأثيرًا، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق، أما إذا حصلت المحرمية انقطعت الأطماع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فبقي النكاح بين الزوجين سليمًا عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية، السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين، وإذا كان المقصود من شرع المحرمية إبقاء ذلك الاتصال، فمعلوم أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء، فيتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء، فلم يتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية، وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين، وهذا هو من قول الإمام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال: وطء حمدت به، ووطء رجمت به، فكيف يشتبهان؟ ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة.

واعلم أن السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه، وما كان ذلك التطويل إلا تطويلاً في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة، ثم إنه لما آل الأمر إلى المكالمة مع الإمام الشافعي أساء في الأدب وتعدى طوره، وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه، ثم إنه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها، أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها، ولتعلم الدلائل ممن كان أهلاً لمعرفتها، ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وأنصف علم أنا أخذنا منه خرزة، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول، منطبقة على قواعد الفقه، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة.

المسألة الثالثة: ذكر المفسرون في قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ وجوهًا: الأول: وهو أحسنها: ما ذكره السيد صاحب: (حل المقل) فقال: هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله: ﴿وَلَا

﴿تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ﴾ قبل نزول آية التحريم فإنه معفو عنه، الثاني: قال صاحب (الكشاف): هذا كما استثنى «غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ» من قوله: «وَلاَ عَيْبَ فِيهِمْ» يعني إن أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فإنه لا يحل لكم غيره، وذلك غير ممكن، والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق إلى إباحته، كما يقال: حتى يبيض القار، وحتى يلج الجمل في سم الخياط. الثالث: أن هذا استثناء منقطع لأنه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل، والمعنى: لكن ما قد سلف فإن الله تجاوز عنه. والرابع: (إلا) ههنا بمعنى بعد، كقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] أي بعد الموتة الأولى. الخامس: قال بعضهم: معناه إلا ما قد سلف فإنكم مقرون عليه، قالوا: إنه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن. وإنما فعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدريج، وقيل: إن هذا خطأ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما أقر أحدًا على نكاح امرأة أبيه، وإن كان في الجاهلية. روى البراء: أن النبي ﷺ بعث أبا بردة إلى رجل عرس بامرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله [(١)].

المسألة الرابعة: الضمير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه وجهان: الأول: أنه راجع إلى هذا النكاح قبل النهي، أعلم الله تعالى أن هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرًا في قلوبهم ممقوتًا عندهم، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه: مقتى، وذلك لأن زوجة الأب تشبه الأم، وكان نكاح الأمهات من أقبح الأشياء عند العرب، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك، لا جرم كان مستقبحًا عندهم، فبيَّن الله تعالى أن هذا النكاح أبدًا كان ممقوتًا وقبيحًا، الثاني: أن هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النهي، فبيَّن الله تعالى أنه كان فاحشة في الإسلام ومقتًا عند الله، وإنما قال: ﴿كَانَ﴾ لبيان أنه كان في حكم الله وفي علمه موصوفًا بهذا الوصف.

المسألة الخامسة: أنه تعالى وصفه بأمور ثلاثة: أولها: أنه فاحشة، وإنما وصف هذا النكاح بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش، وثانيها: المقت: وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه، وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار. وثالثها: قوله: ﴿وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ قال الليث: (ساء) فعل لازم وفاعله مضمر و(سبيلا) منصوب تفسيرًا لذلك الفاعل، كما قال:

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الحدود)، باب: (في الرجل يزني بحريمه) (٤/ ١٩٠٦)، حديث رقم (٤٤٥٧)، والترمذي في كتاب (الأحكام)، باب: (فيمن تزوج امرأة أبيه) (٣/ ٦٤٣)، حديث رقم (١٣٦٢)، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (نكاح ما نكح الآباء) (٦/ ٤١٨)، حديث رقم (٣٣٣١/ ٣٣٣٢)، وابن ماجه في كتاب (الحدود)، باب: (من تزوج امرأة أبيه من بعده) (٢/ ٨٦٩)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٩٠/ ٢٩٥) من طريق يزيد بن البراء عن أبيه. . . به.

﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩] واعلم أن مراتب القبح ثلاثة: القبح في العقول، وفي الشرائع وفي العادات، فقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾ إشارة إلى القبح العقلي، وقوله: ﴿وَمَقْتًا﴾ إشارة إلى القبح الشرعي، وقوله: ﴿وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ إشارة إلى القبح، في العرف والعادة، ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح، والله أعلم.

النوع السادس: من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات.

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفًا من النسوان: سبعة منهن من جهة النسب، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت. وسبعة أخرى لا من جهة النسب: الأمهات من الرضاعة والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء، وأزواج الأبناء والآباء، إلا أن أزواج الأبناء مذكورة ههنا، وأزواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة، والجمع بين الأختين.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ذهب الكرخي إلى أن هذه الآية مجملة قال: لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الأعيان، وإنما يمكن إضافته إلى الأفعال، وذلك الفعل غير مذكور في الآية، فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الأفعال التي لا يمكن إيقاعها في ذوات الأمهات والبنات، أولى من بعض، فصارت الآية مجملة من هذا الوجه.

والجواب عنه من وجهين: الأول: أن تقديم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] يدل على أن المراد من قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ تحريم نكاحهن. الثاني: أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ أن المراد منه تحريم نكاحهن، والأصل فيه أن الحرمة والإباحة إذا أضيفتا إلى الأعيان، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف، فإذا قيل: حرمت عليكم الميتة والدم، فَهِمَ كلُّ أحد أن المراد تحريم أكلهما، وإذا قيل: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن، ولما قال عليه الصلاة والسلام: «لاَ يَحِلّ دَم اِمْرِئ مُسْلِم إلاّ لإحدى مَعَانٍ ثَلاَثٍ» فَهِمَ كل أحد أن المراد لا يحل

إراقة دمه. وإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريًا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية، فكانت في غاية الركاكة، والله أعلم.

بلى عندي فيه بحث من وجوه أخرى: أحدها: أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ مذكور على ما لم يسم فاعله، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئًا آخر، ولا سبيل إليه إلا بالإجماع، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئًا، بل لا بد معها من الإجماع على هذه المقدمة، وثانيها: أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ ليس نصًّا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد، فإن القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه إلى المؤبد، وإلى المؤقت، كأنه تعالى تارة قال: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إلى الوقت الفلاني فقط، وأخرى: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدًا مخلدًا، وإذا كان القدر المذكور في الآية صالحًا لأن يجعل موردًا للتقسيم بهذين القسمين، لم يكن نصًّا في التأبيد، فإذن هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الآية، بل من دلالة منفصلة، وثالثها: أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ خطاب مشافهة فيخصص بأولئك الحاضرين، فإثبات هذا التحريم في حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل، ورابعها: أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي، وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل، وخامسها: أن ظاهر قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ يقتضي أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم، ومعلوم أنه ليس كذلك، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع، فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد، فهذا يقتضي أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة، وبنته خاصة، وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر، وسادسها: أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ﴾ يشعر ظاهره بسبق الحل، إذ لو كان أبدًا موصوفًا بالحرمة لكان قوله: ﴿حُرِّمَتْ﴾ تحريمًا لما هو في نفسه حرام، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال، فثبت أن المراد من قوله: ﴿حُرِّمَتْ﴾ ليس تجديد التحريم حتى يلزم الإشكال المذكور، بل المراد الإخبار عن حصول التحريم، فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب، والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان، ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان الإلهية، بل إن زرداشت رسول المجوس قال بحله، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذابًا. أما نكاح الأخوات فقد نقل أن ذلك كان مباحًا في زمن آدم عليه السلام، وإنما حكم الله بإباحة ذلك على سبيل الضرورة، ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك، وقال: إنه تعالى كان يبعث الحواري من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة، فحينئذ لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط، وذلك بالإجماع باطل. وذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم: أن الوطء إذلال وإهانة، فإن الإنسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه إلا في الموضع الخالي، وأكثر

أنواع الشتم لا يكون إلا بذكره، وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الإنعام، فوجب صونها عن هذا الإذلال، والبنت بمنزلة جزء من الإنسان وبعض منه، قال عليه الصلاة والسلام: (فاطمة بضعة مني) فيجب صونها عن هذا الإذلال، لأن المباشرة معها تجري مجرى الإذلال، وكذا القول في البقية والله أعلم. ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول:

النوع الأول: من المحرمات: الأمهات، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: الأمهات جمع الأم والأم في الأصل أمهة فأسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر:

أمهتي خندف وإلياس أبي[1]

وقد تجمع الأم على أمات بغير هاء وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الآدمي قال الراعي:

كانَت نَجائِبَ مُنذِرٍ وَمُحَرِّقٍ أُمّاتُهُنَّ وَطَرقُهُنَّ فَحيلا

المسألة الثانية: كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات، بإناث رجعت إليها أو بذكور فهي أمك. ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لا شك أنه حقيقة في الأم الأصلية، فأما في الجدات فإما أن يكون حقيقة أو مجازًا، فإن كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات، فإما أن يكون لفظًا متواطئًا أو مشتركًا، فإن كان لفظًا متواطِئًا أعني أن يكون لفظ الأم موضوعًا بإزاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ نصًا في تحريم الأم الأصلية وفي تحريم جميع الجدات، وأما إن كان لفظ الأم مشتركًا في الأم الأصلية وفي الجدات، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معًا أم لا؟ فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصًا عليه، ومن قال: لا يجوز، فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع: أحدهما: أن لفظ الأم لا شك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص، بل من الإجماع. والثاني: أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين، يريد في كل مرة مفهومًا آخر، أما إذا قلنا: لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية مجاز في الجدات، فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معًا، وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان

---

(١) هذا البيت للشاعر الراعي النميري وهو عُبَيد بن حُصين بن معاوية بن جندل، النميري، أبو جندل. ؟ - ٩٠هـ/ ؟ - ٧٠٨م، من فحول الشعراء المحدثين، كان من جلّة قومه، ولقب بالراعي لكثرة وصفه الإبل وكان بنو نمير أهل بيتٍ وسؤدد.

وقيل: كان راعَي إبلٍ من أهل بادية البصرة. عاصر جريرًا والفرزدق وكان يفضّل الفرزدق فهجاه جرير هجاءً مُرًّا وهو من أصحاب الملحمات. وسماه بعض الرواة حصين بن معاوية.

لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية، وفي الجدات.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمه الله: إذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها يلزمه الحد، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يلزمه. حجة الشافعي أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة، فكان هذا الوطء زنًا محضًا فيلزمه الحد لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] إنما قلنا: إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية: تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول: الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول، فلو حصل هذا الانعقاد، فإما أن يقال: إنه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والأول باطل، لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى، والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب، وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال. والثاني: باطل، لأن الشرع بيَّن في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعًا، ومع كون هذا العقد باطلاً قطعًا في حكم الشرع، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعًا؟ فثبت أن وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة، وإذا ثبت ذلك فباقي التفريع والتقرير ما تقدم.

النوع الثاني: من المحرمات: البنات، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: كل أنثى يرجع نسبها إليك بالولادة بدرجة أو بدرجات، بإناث أو بذكور فهي بنتك، وأما بنت الابن وبنت البنت فهل تسمى بنتًا حقيقة أو مجازًا؟ فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الأمهات.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني. وقال أبو حنيفة: تحرم. حجة الشافعي أنها ليست بنتًا له فوجب أن لا تحرم، إنما قلنا: إنها ليست بنتًا لوجوه: الأول: أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتًا له بناء على الحقيقة، وهي كونها مخلوقة من مائه، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب، والأول باطل على مذهبه طردًا وعكسًا، أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرًا وافتضها وحبسها في داره فأتت بولد، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال: لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقًا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق، وأما العكس فهو أن المشرقي إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببًا للنسب باطل طردًا وعكسًا على قول أبي حنيفة، وأما إذا قلنا: النسب إنما يثبت بحكم الشرع، فههنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني، ولو انتسب إلى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب، فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن، لا بناء على الحقيقة، ولا بناء على حكم الشرع.

الوجه الثاني: التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام: «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الحَجَرُ**»[1] فقوله: الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش.

الوجه الثالث: لو كانت بنتًا له لأخذت الميراث لقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ولثبتت له ولاية الإجبار، لقوله عليه السلام: «**زَوِّجُوا بَنَاتِكُمْ الأَكْفَاءَ**» ولوجب عليه نفقتها وحضانتها، ولحلت الخلوة بها، فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية، وإذا ثبت أنها ليست بنتًا له وجب أن يحل التزوج بها، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية، أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة، وهذا الحصر ثابت بالإجماع. والبنتية باطلة كما ذكرنا، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضًا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة، فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم.

النوع الثالث: من المحرمات: الأخوات: ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معًا، والأخوات من الأب فقط، والأخوات من الأم فقط.

النوع الرابع والخامس: العمات والخالات. قال الواحدي رحمه الله: كل ذكر رجع نسبك إليه فأخته عمتك، وقد تكون العمة من جهة الأم وهي أخت أبي أمك، وكل أنثى رجع نسبك إليها بالولادة فأختها خالتك، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهي أخت أم أبيك.

النوع السادس والسابع: بنات الأخ وبنات الأخت: والقول في بنات الأخ وبنات الأخت كالقول في بنات الصلب. فهذه الأقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالأنساب والأرحام. قال المفسرون: كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم، فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه، وأما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ، فهن اللاتي ذكرن في باقي الآية.

النوع الثامن والتاسع:

قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: المرضعات سماهن أمهات لأجل الحرمة، كما أنه تعالى سمى أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين في قوله: ﴿وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٦] لأجل الحرمة.

المسألة الثانية: أنه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (البيوع)، باب: (تفسير الشبهات) (٤/ ٣٤٢)، حديث رقم (٢٠٥٣)، ومسلم في كتاب (الرضاع)، باب: (الولد للفراش) (٢/ ٣٦/ ١٠٨٠)، جميعًا من طريق ابن شهاب... به.

إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن، لأنه ﷺ قال: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»[١] وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات، وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أمًّا، والمرضعة أختًا، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب، وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعًا: اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة، وهما الأمهات والبنات، وخمس منها بطريق الأخوة، وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، ثم أنه تعالى لما شرع بعد ذلك في أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيهًا بها على الباقي، فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات، ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات، ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع كالحال في النسب، ثم إنه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» فصار صريح الحديث مطابقًا لمفهوم الآية، وهذا بيان لطيف.

المسألة الثالثة: أم الإنسان من الرضاع هي التي أرضعته، وكذلك كل امرأة انتسبت إلى تلك المرضعة بالأمومة، إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع، والحال في الأب كما في الأم، وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضًا بذلك الطريق، وأما الأخوات فثلاثة: الأولى أختك لأبيك وأمك، وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أبيك، سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك، والثانية أختك لأبيك دون أمك، وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك، والثالثة أختك لأمك دون أبيك، وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر، واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمة الله عليه: الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الرضعة الواحدة كافية، وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة، واحتج أبو بكر الرازي بهذه الآية فقال: إنه تعالى علق هذا الاسم يعني الأمومة والأخوة بفعل الرضاع، فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم، ثم سأل نفسه فقال: إن قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ بمنزلة قول القائل: وأمهاتكم اللاتي أعطينكم، وأمهاتكم اللاتي كسونكم، وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع، بل لو أنه تعالى قال: اللاتي أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلاً.

وأجاب عنه بأن قال: الرضاع هو الذي يكسوها سمة الأمومة، فلما كان الاسم مستحقًا بوجود الرضاع كان الحكم معلقًا به، بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم، لأن اسم الأمومة غير

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الشهادات)، باب: (الشهادة على الأنساب والرضاع) (٥/ ٣٠٠)، حديث رقم (٢٦٤٦)، قال: حدثنا عبد الله بن يوسف. ومسلم في كتاب (الرضاع)، باب: (ما يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة) (٢/ ١/ ١٠٦٨)، قال: حدثنا يحيى بن يحيى. كلاهما (عبيد الله بن يوسف، يحيى بن يحيى) عن مالك. . . به.

فقط، ويجوز أن يكون عائدًا إلى الجملتين معًا، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك، وأنه لا يجوز. الثالث: وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى، فاما أن يكون مقصورًا عليها، وإما أن يكون متعلقًا بها وبالجملة الثانية أيضًا، والأول باطل، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقًا، وذلك باطل بالإجماع، والثاني باطل أيضًا، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا: وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فيكون المراد بكلمة (من) ههنا التمييز ثم يقول: وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فيكون المراد بكلمة (من) ههنا ابتداء الغاية كما يقول: بنات الرسول من خديجة، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وأنه غير جائز، ويمكن أن يجاب عنه فيقال: إن كلمة (من) للاتصال كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وقال عليه الصلاة والسلام: «ما أَنَا مِنَ الدَّدِ وَلاَ الدَّدُ مِنِّي»[١] ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معًا.

الوجه الرابع: في الدلالة على ما قلناه: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِذَا نَكَحَ الرَّجُل الْمَرْأَة فلاَ يَحِلّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّج أُمّهَا، دَخَلَ بِالبنت أو لَمْ يَدْخُل، وَإِذَا تَزَوَّجَ الأُمّ فَلَمْ يَدْخُل بها ثُمَّ طَلَّقَهَا، فَإِنْ شَاءَ تَزَوَّجَ البنت**»[٢]. وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث. وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح أم المرأة إذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة، فاتفق أن ذهب إلى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه، فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب إلى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة. وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال: الرجل إذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فإن طلقها قبل الدخول تزوج أمها، وإن ماتت لم يتزوج أمها، واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق في التحريم، لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء

---

(١) ضعيف: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٢٧٤)، حديث رقم (٧٨٥) من طريق يحيى بن محمد أبو عمرو البصري قال سمعت عمر مولى المطلب قال سمعت أنس بن مالك... به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (١٠/ ٢١٧) من طريق يحيى بن محمد بن قيس من أهل المدينة قال سمعت عمرو بن أبي عمرو قال سمعت أنس بن مالك... به، والطبراني في (الأوسط) (٢/ ١٣٢)، حديث رقم (٤١٣) من طريق يحيى بن محمد بن قيس أبو زكير عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس بن مالك... به، ورواه في (الكبير) (١٩/ ٣٤٣)، حديث رقم (٧٩٤) من طريق عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن أبي عمرو عن المطلب عن معاوية عن النبي ﷺ... به، ورواه ابن عدي في (الكامل) (٧/ ٢٤٣) من طريق محمد بن قيس أبو زكير... به، وقال: لا يتابع على حديثه، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٢٢٥)، وقال: رواه البزار والطبراني في الأوسط وفيه محمد بن محمد بن قيس وقد وثق ولكن ذكروا هذا الحديث من منكرات حديثه والله أعلم. الدد/ اللهو واللعب.

(٢) إسناده ضعيف: أخرجه البيهقي في (سننه) (٧/ ١٦٠) من طريق ابن المبارك حدثنا مثنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو... به، وقال: مثنى بن الضباح غير موثي وقد تابعه على هذه الرواية عبد الله بن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. (قلت) وابن لهيعة مدلس وقد عنعنه.

مستفاد من الكسوة، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روي أنه جاء رجل إلى ابن عمر رضي الله عنهما فقال: قال ابن الزبير: لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين، فقال ابن عمر: قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير، قال الله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ قال: فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل.

واعلم أن هذا الجواب ركيك جدًّا، أما قوله: إن اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول: وهل النزاع إلا فيه، فإن عندي أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع، وأنت إنما تمسكت بهذه الآية إثبات هذا الأصل، فإذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وإنه دور وساقط، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع، فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه منه، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب، فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه. ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات، ثم إن أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة، ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية، فأما ما سوى ذلك فإنما يليق بكتب الفقه.

النوع العاشر: من المحرمات.

قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: يدخل في هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله في النسب.

المسألة الثانية: مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول بأمها، وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر، وأظهر الروايات عن ابن عباس، وحجتهم أنه تعالى ذكر حكمين وهو قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ ثم ذكر شرطًا وهو قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرًا في الجملتين معًا، وحجة القول الأول أن قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط إليه، فوجب القول ببقائه على عمومه، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه: الأول: وهو أن الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فإذا علقناه بإحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركًا للظاهر من غير دليل، وأنه لا يجوز. الثاني: وهو أن عموم هذه الجملة معلوم، وعود الشرط إليه محتمل، لأنه يجوز أن يكون الشرط مختصًّا بالجملة الأخيرة

من أحكام الدخول، ألا ترى أنه لا يجب عليها عدة، وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة، لا جرم جعله الله سببًا لهذا التحريم.

النوع الحادي عشر: من المحرمات.

قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الربائب: جمع رَبيبَة، وهي بنتُ امرأة الرجل من غيره، ومعناها مَرْبوبَة، لأن الرجل هو يربها يقال: ربيت فلانًا أربه: وربيته أربيه بمعنى واحد، والحجور جمع حجر، وفيه لغتان قال ابن السِّكِّيْت: حجر الإنسان وحجره بالفتح والكسر، والمراد بقوله: ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ أي في تربيتكم، يقال: فلان في حجر فلان إذا كان في تربيته، والسبب في هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلاً أجلسه في حجره، فصار الحجر عبارة عن التربية، كما يقال: فلان في حضانة فلان، وأصله من الحضن الذي هو الإبط، وقال أبو عبيدة: في حجوركم أي في بيوتكم.

المسألة الثانية: روى مالك بن أوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه أنه قال: الربيبة إذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر، ثم فارق الأم بعد الدخول فإنه يجوز له أن يتزوج الربيبة، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ شرط في كونها ربيبة له، كونها في حجره، فإذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرط، فوجب أن لا تثبت الحرمة، وهذا استدلال حسن. وأما سائر العلماء فإنهم قالوا: إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت في تربيته أو لم تكن، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول، وهذا يقتضي أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول. وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الإنسان تكون في تربيته، فهذا الكلام على الأعم، لا أن هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم.

المسألة الثالثة: تمسك أبو بكر الرازي في إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ قال: لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحًا أو سفاحًا، فدل هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت، وهذا الاستدلال في نهاية الضعف، وذلك لأن هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين: الأول: أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك، فيمتنع دخولها في الآية بيان الأول من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ يقتضي أن كونها من نسائه يكون متقدمًا على دخوله بها، والثاني: أنه تعالى قسم نساءهم

إلى من تكون مدخولاً بها، وإلى من لا تكون كذلك، بدليل قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ وإذا كان نساؤهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها، وأما بيان أن المزنية ليست كذلك، فذلك لأن في النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها، أما في الزنا فإنه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضي صيرورتها من نسائه، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة في هذه الآية. الثاني: لو أوصى لنساء فلان، لا تدخل هذه الزانية فيهن، وكذلك لو حلف على نساء بني فلان، لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية، فثبت ضعف هذا الاستدلال، والله أعلم.

النوع الثاني عشر: من المحرمات.

قوله تعالى: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي -رحمه الله-: لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إنه يجوز، احتج الشافعي فقال: جارية الابن حليلة، وحليلة الابن محرمة على الأب، أما المقدمة الأولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول: الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون مأخوذًا من الحل الذي هو الإباحة، فالحليلة تكون بمعنى المُحَلَّة أي المُحَللة، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له. الثاني: أن يكون ذلك مأخوذًا من الحلول، فالحليلة عبارة عن شيء يكون محل الحلول، ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد، فكانت حليلة له، أما إذا قلنا: الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضًا: الأول: أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك. الثاني: أن كل واحد منهما كأنه حالٌّ في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والألفة، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة، وأما المقدمة الثانية وهي أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ﴾ لا يقال: إن أهل اللغة يقولون: حليلة الرجل زوجته لأنا نقول: إنا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية، فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت إليه. فكيف وهو شهادة على النفي؟ فإنا لا ننكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة، ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية، فقول من يقول: إنه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت إليه.

المسألة الثانية: قوله: ﴿ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ احترازًا عن المتبني، وكان المتبني في صدر الإسلام بمنزلة الابن، ولا يحرم على الإنسان حليلة من ادعاه ابنًا إذا لم يكن من صلبه، نكح الرسول ﷺ زينب بنت جحش الأسدية وهي بنت أميمة بنت عبد المطلب، وكانت زينب ابنة عمة النبي ﷺ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة، فقال المشركون: إنه تزوج امرأة ابنه

فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤] وقال: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

المسألة الثالثة: ظاهر قوله: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاعة، فلما قال في آخر الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الأبناء من الرضاع، إلا أنه عليه السلام قال: «**يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ**» فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لأن قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يتناول الرضاع وغير الرضاع، فكان قوله: «**يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ**» أخص منه، فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم.

المسألة الرابعة: اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة التزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن، سواء كانت مدخولاً بها أو لم تكن. أما ما روي أن ابن عباس سئل عن قوله: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها. أو غير مخصوص بذلك، فقال ابن عباس: أبهموا ما أبهمه الله، فليس مراده من هذا الإبهام كونها مجملة مشتبهة، بل المراد من هذا الإبهام التأبيد. ألا ترى أنه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب: إنها من المبهمات، أي من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد، فكذا ههنا، والله أعلم.

المسألة الخامسة: اتفقوا على أن هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجدّ، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صُلْب الجدّ، وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة.

النوع الثالث عشر: من المحرمات.

قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ في محل الرفع، لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين.

المسألة الثانية: الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه: إما أن ينكحهما معًا، أو يملكهما معًا، أو ينكح إحداهما ويملك الأخرى، أما الجمع بين الأختين في النكاح. فذلك يقع على وجهين: أحدهما: أن يعقد عليهما جميعًا، فالحكم ههنا: إما الجمع، أو التعيين، أو التخيير، أو الإبطال، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن الحرمة لا تقتضي الإبطال على قول أبي حنيفة، ألا ترى أن الجمع بين

الطلقات حرام على قوله، ثم إنه يقع، وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد، وكذا القول في جميع المبايعات الفاسدة، فثبت أن الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله.

فإن قالوا: وهذا يلزمكم أيضًا لأن الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهيٌّ عنه، ثم إنه يقع.

قلنا: بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات، فمن أراده فليطلب ذلك الكتاب، فثبت أن الجمع باطل. وأما أن التعيين أيضًا باطل، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل، وأما أن التخيير أيضًا باطل، فلأن القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه إلى أوان التعيين. وقد بينا بطلانه، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعًا.

الصورة الثانية: من صور الجمع: وهي أن يتزوج إحداهما، ثم يتزوج الأخرى بعدها، فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية، لأن الدفع أسهل من الرفع، وأما الجمع بين الأختين بملك اليمين، أو بأن ينكح إحداهما ويشتري الأخرى، فقد اختلفت الصحابة فيه، فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر: لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك. أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضي تحريم الجمع بين الأختين مطلقًا، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه، وعن عثمان أنه قال: أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحليل أولى، فالآية الموجبة للتحليل هي قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦].

والجواب عنه من وجهين: الأول: أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضًا، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع بين الأختين في حل الوطء، فنقول: لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المعارج: ٢٩، ٣٠] لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الملك، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك، أولى من أن تكون دالة على الجواز.

الوجه الثاني: إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع، لكن نقول: الترجيح لجانب الحرمة، ويدل عليه وجوه: الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «**مَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، إلاَّ وَغَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ**» الثاني: أنه لا شك أن الاحتياط في جانب الترك فيجب، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ**» الثالث: أن مبنى الأبضاع في الأصل على الحرمة، بدليل أنه إذا استوت الأمارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة، ولأن النكاح مشتمل على المنافع العظيمة، فلو كان خاليًا عن جهة الإذلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعًا في حق الأمهات لأن إيصال النفع إليهن مندوب لقوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾

[البقرة: ٨٣] ولما كان ذلك محرمًا علمنا اشتماله على وجه الإذلال والمضارة، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة، فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب. أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء، وهو أنه يجوز الجمع بين أمتين أختين في ملك اليمين، فاذا وطئ إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رضي الله عنه: نكاح الأخت في عدة الأخت البائن جائز، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه: لا يجوز. حجة الشافعي: أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع، إنما قلنا: إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطلقة زائل، بدليل أنه لا يجوز له وطؤها، ولو وطئها يلزمه الحد، وإنما قلنا: إنه لما لم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعًا بين أختين، فإذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز.

فإن قيل: النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها.

قلنا: النكاح له حقيقة واحدة، والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معًا، بل لو انقسمت هذه الحقيقة إلى نصفين حتى يكون أحدهما موجودًا والآخر معدومًا صح ذلك، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدًا. وأما وجوب العدة ولزوم النفقة، فاعلم أنه إن حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها، وهذا لا ينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح؛ لأن استثناء عين التالي لا ينتج، فبالجملة: فإثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة، فأما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه، فذلك مما لا يقبله العقل، وتخريج أحكام الشرع على وفق العقول، أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمة الله عليه: إذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار أيتهما شاء وفارق الأخرى. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن كان قد تزوج بهما دَفعةً واحدةً فرق بينه وبينهما، وان كان قد تزوج بإحداهما أولاً وبالأخرى ثانيًا، اختار الأولى وفارق الثانية، واحتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بقوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ قال: هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسدًا، لأن النهي يدل على الفساد. فيقال له: إنك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهي يدل على الفساد، وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الأصلين، فإن قال: فهما صحيحان على قولكم: فكان هذا الاستدلال لازمًا عليكم فنقول: قولنا: الكفار مخاطبون بفروع الشرائع

لا نعني به في أحكام الدنيا، فإنه ما دام كافرًا لا يمكن تكليفه بفروع الإسلام، وإذا أسلم سقط عنه كل ما مضى بالإجماع، بل المراد منه أحكام الآخرة، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الإسلام، إذا عرفت هذا فنقول: أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود، أو تزوج بها على سبيل القهر، فبعد الإسلام يقر ذلك النكاح في حقه، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الأحكام الدنيوية في حق الكافر، وحجة الشافعي: أن فيروزًا الديلمي أسلم على ثمان نسوة، فقال عليه الصلاة والسلام: «**اخْتَرْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ**» خيره بينهن، وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم.

المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فيه الإشكال المشهور: وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا إلا ما قد سلف، وهذا يقتضي استثناء الماضي من المستقبل، وإنه لا يجوز، وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ والمعنى أن ما مضى مغفور بدليل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾؟

النوع الرابع عشر: من المحرمات.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: الإحصان في اللغة المنع، وكذلك الحصانة، يقال: مدينة حصينة ودرع حصينة، أي مانعة صاحبها من الجراحة. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠] معناه لتمنعكم وتحرزكم، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء، والحصان بالكسر الفرس الفحل، لمنعه صاحبه من الهلاك، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد، قال تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [التحريم: ١٢].

واعلم أن لفظ الإحصان جاء في القرآن على وجوه: أحدها: الحرية كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] يعني الحرائر، ألا ترى أنه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين، وكذلك قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] أي الحرائر، وثانيها العفاف، وهو قوله: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] يعني الحرائر، وكذلك قوله: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾ [النساء: ٢٥] وقوله: ﴿مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ وقوله:

﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا﴾ [الأنبياء: ٩١] أي أعفته، وثالثها الإسلام: من ذلك قوله: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ﴾ [النساء: ٢٥] قيل في تفسيره: اذا أسلمن، ورابعها: كون المرأة ذات زوج يقال: امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج، وقوله: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ﴾ يعني ذوات الأزواج، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات، فلا بد وأن يكون الإحصان سببًا للحرمة، ومعلوم أن الحرية والعفاف والإسلام لا تأثير له في ذلك، فوجب أن يكون المراد منه المزوجة، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير.

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة في المعنى الأصلي اللُّغَويّ، وهو المَنْع، وذلك لأنا ذكرنا أن الإحصان عبارة عن المنع، فالحرية سبب لتحصين الإنسان من نفاذ حكم الغير فيه، والعفة أيضًا مانعة للإنسان عن الشروع فيما لا ينبغي، وكذلك الإسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة، والزوج أيضًا مانع للزوجة من كثير من الأمور، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «من تزوج فَقَدْ حَصَّنَ ثُلُثَيْ دِينِهِ» فثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى اللغوي والله أعلم.

المسألة الثانية: قال الواحديّ: اختلف القُراء في (المُحْصَنات) فقرءوا بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن إلا التي في هذه الآية فإنهم أجمعوا على الفتح فيها، فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني: أسلمن واخترن العفاف، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور. ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن، يعني أحصنهن أزواجهن، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال الشافعي- رحمة الله عليه -: الثَّيِّب الذمي إذا زنى يُرْجَم، وقال أبو حنيفة -رضي الله عنه-: لا يرجم. حجة الشافعي أنه حصل الزنا مع الإحصان وذلك علة لإباحة الدم، فوجب أن يثبت إباحة الدم، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم. أما قولنا: حصل الزنا مع الإحصان، فهذا يعتمد إثبات قيدين: أحدهما: حصول الزنا ولا شك فيه. الثاني: حصول الإحصان وهو حاصل، لأن قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ يدل على أن المراد من المحصنة: المزوجة، وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة، فثبت أنه حصل الزنا مع الإحصان، وإنما قلنا: إن الزنا مع الإحصان علة لإباحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ يَحِلّ دَم اِمْرِئٍ مُسْلِم إلاّ لإحدى مَعَانٍ ثَلاَثةٍ» ومنها قوله: «وَزِنًا بَعْدَ إحْصَانٍ» جعل الزنا بعد الإحصان علة لإباحة الدم في حق المسلم، والمسلم محل لهذا الحكم، أما العلة فهي مجرد الزنا بعد الإحصان، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه. أقصى ما في الباب أنه حكم في حق المسلم، أن الزنا بعد الإحصان علة لإباحة الدم، إلا أن كونه مسلمًا محل الحكم، وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل، وإلا لبطل القياس بالكلية. وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل، وهي ماهية الزنا بعد الإحصان، وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي، وجب أن يحصل في حقه إباحة الدم، فثبت أنه مباح الدم. ثم ههنا طريقان: إن

شئنا اكتفينا بهذا القدر، فإنا ندعي كونه مباح الدم والخصم لا يقول به، فصار محجوجًا، أو نقول: لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لا قائل بالفرق.

فإن قيل: ما ذكرتم إن دل على أن الذمي محصن، فههنا ما يدل على أنه غير محصن، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ فَلَيْسَ بِمُحْصنٍ».

قلنا: ثبت بالدليل الذي ذكرناه أن الذمي محصن، وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم أنه ليس بمحصن، فنقول: إنه محصن بمعنى أنه لعله ذات زوج، وغير محصن بمعنى أنه لا يحد قاذفه، وقوله: من أشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على أنه لا يحد قاذفه، لا على أنه لا يحد على الزنا، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية، والمذكور عقيب الجناية لا بد وأن يكون أمرًا يصلح أن يكون عقوبة، وقولنا: إنه لا يحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة، أما قولنا: لا يحد على الزنا، لا يصلح أن يكون عقوبة له، فكان المراد من قوله: من أشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله أعلم.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ قولان: أحدهما: المراد منها ذوات الأزواج، وعلى هذا التقدير ففي قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وجهان: الأول: أن المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها، إلا إذا صارت ملكًا لإنسان فإنها تحل للمالك، الثاني: أن المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا إذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونية بينهن وبين أزواجهن، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد، أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة، وعبر عن ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك.

القول الثاني: أن المراد ههنا بالمحصنات الحرائر، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هناك، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر، فكذا ههنا. وعلى هذا التقدير ففي قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وجهان: الأول: المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكًا لكم وهو الأربع، فصار التقدير: حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكًا لكم وهو الأربع، الثاني: الحرائر محرمات عليكم إلا ما أثبت الله لكم ملكًا عليهن، وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة، فهذا الأول في تفسير قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ هو المختار، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥-٦] جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها، فوجب أن يكون ههنا مفسرًا بذلك، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق الى الصدق والصواب، والله أعلم.

المسألة الخامسة: اتفقوا على أنه إذا سبى أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الاسلام وقعت الفرقة. أما إذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه: ههنا تزول الزوجية، ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملاً من زوجها، أو بالحيض. وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه: لا تزول. حجة الشافعي رضي الله عنه أن قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ يقتضي تحريم ذات الأزواج ثم قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يقتضي أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل، قال أبو بكر الرازي: لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة واتهابها وإرثها، ومعلوم أنه ليس كذلك، فيقال له: كأنك ما سمعت أن العام بعد التخصيص حجة في الباقي، وأيضًا: فالحاصل عند السبي إحداث الملك فيها، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى، فظهر الفرق.

المسألة السادسة: مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحة إذا بيعت لا يقع عليها الطلاق، وعليه إجماع الفقهاء اليوم، وقال أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس: إنها إذا بيعت طلقت. حجة الجمهور: أن عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبي ﷺوكانت مزوجة [(١)]، ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة. ومنهم من روى في قصة بريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «بَيْعُ الأَمَةِ طَلاقُهَا» [(٢)]وحجة أبي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم. ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ وفيه وجهان: الأول: أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فإن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]يدل على معنى الكتبة فالتقدير: كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابًا من الله، ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٨٨]الثاني: قال الزجاج: ويجوز أن يكون منصوبًا على جهة الأمر، ويكون (عليكم) مفسرا له فيكون المعنى: الزموا كتاب الله.

ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ﴿وَأُحِلَّ لَكُم﴾ على ما لم يُسَمَّ فاعِلُه،

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الهبة)، باب: (قبول الهدية) (٥/ ٢٤١)، حديث رقم (٢٥٧٨) من طريق غندر... به، ومسلم في كتاب (العتق)، باب: (إنما الولاء لمن أعتق) (٢/ ٢١/ ١١٤٤) من طريق محمد بن جعفر... به، جميعًا (غندر، محمد بن جعفر، يحيى بن أبي بكر) عن شعبة... به.

(٢) قلت: الحديث جاء موقوفًا على عده من الصحابة، كما أورده ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٥/ ٨٤)، حديث رقم (١٨٥٦٤)، قال: إسناده صحيح موقوف، حدثنا أبو معاوية، وأبو أسامة، عن الأعمش، عن إبراهيم قال: قال عبد الله: بيع الأمة طلاقها، وأخرجه الطبري في (تفسيره) (٥/ ٣) من طريق سفيان عن منصور ومغيرة والأعمش عن إبراهيم عن عبد الله... به.

عطفًا على قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ والباقون بفتح الألف والحاء عطفًا على ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ما وراءها.

المسألة الثانية: اعلم أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يقتضي حل كل من سوى الأصناف المذكورة. إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف أخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها.

الصنف الأول: لا يجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها، قال النبي ﷺ: «**لا تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلا عَلَى خَالَتِها**»(١) وهذا خبر مشهور مستفيض، وربما قيل: إنه بلغ مبلغ التواتر، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة، وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن، فترجيحه عليه بمقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز. الثاني: من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال: بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله ﷺ(٢)، فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب، وأيضًا فإنه قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله ﷺ، علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة (إن) وهي للاشتراط، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط. الثالث: أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام: «**إِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَه فَاقْبَلُوهُ وَإِلاَّ فَرُدُّوهُ**»(٣) فهذا الخبر يقتضي أن لا

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (النكاح)، باب: (تحريم الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها) (٢/ ٣٨/ ١٠٢٩) من طريق أبي إسحاق... به، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (تحريم الجمع بين المرأة وخالتها) (٣/ ٤١٧)، حديث رقم (٣٢٩٥)، وابن ماجه في كتاب (النكاح)، باب: (لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها) (١/ ٦٢١)، حديث رقم (١٩٢٩) من طريق أبي أسامة... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٣٢/ ٤٧٤) من طريق يحيى... به، كلاهما (أبو أسامة، يحيى) عن هشام... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه أبو داود في كتاب (الأقضية)، باب: (اجتهاد الرأي في القضاء) (٣/ ١٥٥٤)، حديث رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في كتاب (الأحكام)، باب: (في القاضي كيف يقضي) (٣/ ٦١٦)، حديث رقم (١٣٢٧)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٣٦)، جميعًا من طريق شعبة... به، قال العقيلي: قال البخاري: لا يصح ولا يعرف إلا مرسلاً، قلت: ونصه في التاريخ في ترجمة الحارث بن عمرو (٢/ ٢٧٧) لا يصح ولا يعرف إلا بهذا مرسل، وقال الذهبي: تفرد به أبو عون محمد بن عبيد الله الثقفي عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول وقال الترمذي: ليس إسناده عندنا متصل، وقال الحافظ في التهذيب: الحارث بن عمرو مجهول، وتكلم عليه فضيلة الشيخ الألباني في (الضعيفة) (٨٨١) حوالي ١٥ صفحة فليراجع إن شئت.

(٣) **موضوع**: أورده البيهقي في السنن والآثار (١/ ٨/ ٦)، قال الشافعي فقلت له: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير، فيقال لنا: قد ثبتم حديث من روى هذا في شيء، قال: وهذه أيضًا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء، والفتنى في تذكرة الموضوعات (١/ ٢٨)، وقال: قال الخطابي: وضعته الزنادقة.

يقبل خبر الواحد إلا عند موافقة الكتاب، فإذا كان خبر العمة والخالة مخالفًا لظاهر الكتاب وجب رده. الرابع: أن قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ مع قوله عليه السلام: «**لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا**» لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة أوجه: إما أن يقال: الآية نزلت بعد الخبر، فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخًا للخاص، وإما أن يقال: الخبر ورد بعد الكتاب، فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز، وإما أن يقال: وردا معًا، وهذا أيضًا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة، ويكون موضع الحجة مجموع الآية مع الخبر، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة، فكان يجب على الرسول ﷺ أن لا يسمع أحدًا هذه الآية إلا مع هذا الخبر، وأن يوجب إيجابًا ظاهرًا على جميع الأمة أن لا يبلغوا هذه الآية إلى أحد إلا مع هذا الخبر، ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويًا لاشتهار هذه الآية، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم.

الوجه الخامس: أن بتقدير أن تثبت صحة هذا الخبر قطعًا، إلا أن التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر. وبيانه من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ نص صريح في التحليل كما أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] نص صريح في التحريم. وأما قوله: «**لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا**» فليس نصًا صريحًا لأن ظاهره إخبار، وحمل الإخبار على النهي مجاز، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم أضعف من دلالة لفظ الإحلال على معنى الإباحة. الثاني: أن قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات، وقوله: «**لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا**» ليس صريحًا في العموم، بل احتماله للمعهود السابق أظهر.

الوجه السادس: أنه تعالى استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفًا، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثًا لغوًا، وذلك لا يليق بكلام أحكم الحاكمين، فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب.

والجواب على وجوه: الأول: ما ذكره الحسن وأبو بكر الأصم، وهو أن قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ لا يقتضي إثبات الحل على سبيل التأبيد، وهذا الوجه عندي هو الأصح في هذا الباب، والدليل عليه أن قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ إخبار عن إحلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد أم لا، والدليل على أنه لا يفيد التأبيد: أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤبد وإلى غير المؤبد، فيقال تارة: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ أبدًا، وأخرى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ إلى الوقت الفلاني، ولو كان قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ صريحًا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنًا، ولأن

قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ لا يفيد إلا إحلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بأن الإحلال أعم من الإحلال المؤبد ومن الإحلال المؤقت، إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ لا يفيد إلا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت، فأما ثبوت حلهم في سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والإثبات، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتًا في ذلك الوقت، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصًا لذلك النص ولا نسخًا له، فهذا وجه حسن معقول مقرر. وبهذا الطريق نقول أيضًا: إن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ليس نصًّا في تأبيد هذا التحريم، وإن ذلك التأبيد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد ﷺ، لا من هذا اللفظ، فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع.

الوجه الثاني: إنا لا نسلم أن حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الآية، وبيانه من وجهين: الأول: أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة، وكون إحداهما ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة، وبين الحالتين منافرة عظيمة، فثبت أن كونها أختًا لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح، وقد ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مع الوصف المناسب له، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف فثبت أن قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكورًا في العمة والخالة من طريق الدلالة، بل ههنا أولى، وذلك لأن العمة والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة، واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة، فكان قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ مانعًا من العمة والخالة بطريق الأولى. الثاني: أنه نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ولفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة، أما على العمة فلأنه تعالى قال مخبرًا عن أولاد يعقوب عليه السلام: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾ [البقرة: ١٣٣] فأطلق لفظ الأب على إسماعيل مع أنه كان عمًّا، وإذا كان العم أبًا لزم أن تكون العمة أمًّا، وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠] والمراد أبوه وخالته، فإن أمه كانت متوفاة في ذلك الوقت، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة، فكان قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه.

وإذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية، أو بدلالة خفية، وإذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات.

الوجه الثالث: في الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ عام، وقوله: «**لا تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلا عَلَى خَالَتِها**» خاص، والخاص مقدم على العام، ثم ههنا طريقان: تارة نقول: هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز، وعندي هذا الوجه كالمكابرة، لأن هذا الخبر وإن كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الأصل إلى رواية الآحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الآحاد. وتارة نقول: تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز، وتقريره مذكور في الأصول، فهذا جملة الكلام في هذا الباب، والمعتمد في الجواب عندنا الوجه الأول.

الصنف الثالث: من التخصيصات الداخلة في هذا العموم: أن المطلقة ثلاثًا لا تحل، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

الصنف الرابع: تحريم نكاح المعتدة، ودليله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

الصنف الخامس: من كان في نكاحه حرة لم يجز له أن يتزوج بالأمة، وهذا بالاتفاق. وعند الشافعي: القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الأمة، ودليل هذا التخصيص قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] وسيأتي بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب.

الصنف السادس: يحرم عليه التزوج بالخامسة، ودليله قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].

الصنف السابع: الملاعنة: ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: «**المُتَلاعِنَانِ لا يَجْتَمِعَان أَبَدًا**».

قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟﴾ في محله قولان: الأول: أنه رفع على البدل من (ما) والتقدير: وأحل لكم ما وراء ذلكم وأحل لكم أن تبتغوا، على قراءة من قرأ ﴿وَأُحِلَّ﴾ بضم الألف. ومن قرأ بالفتح كان محل (أن تبتغوا) نصبًا. الثاني: أن يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كأنه قيل: لأن تبتغوا، والمعنى: وأحل لكم ما وراء ذلكم لإرادة أن تبتغوا بأموالكم وقوله: ﴿مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ أي في حال كونكم محصنين غير مسافحين، وقوله: ﴿مُّحْصِنِينَ﴾ أي متعففين عن الزنا، وقوله: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ أي غير زانين، وهو تكرير للتأكيد. قال الليث: السفاح والمسافحة الفجور، وأصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال: دموع سوافح ومسفوحة، قال تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الانعام: ١٤٥] وفلان سفاح للدماء أي سفاك، وسمي الزنى سِفَاحًا لأنه لا غرض للزاني إلا سفح النطفة.

فإن قيل: أين مفعول تبتغوا؟

قلنا: التقدير: وأحل لكم ما وراء ذلكم لإرادة أن تبتغوهن، أي تبتغوا ما وراء ذلكم، فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا مهر أقل من عشرة دراهم، وقال الشافعي رضي الله عنه: يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه. احتج أبو حنيفة بهذه الآية، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد، وهو الابتغاء بأموالهم، والدرهم والدرهمان لا يسمى أموالاً، فوجب أن لا يصح جعلها مهرًا.

فإن قيل: ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال، مع أنكم تجوزون كونها مهرًا.

قلنا: ظاهر هذه الآية يقتضي أن لا تكون العشرة كافية، إلا أنا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الإجماع على جوازه، فتمسك في الأقل من العشرة بظاهر الآية.

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز، وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لا يجوز، إلا على سبيل المفهوم، وأنتم لا تقولون به. ثم نقول: الذي يدل على أنه لا تقدير في المهر وجوه:

الحجة الأولى: التمسك بهذه الآية، وذلك لأن قوله: ﴿بِأَمْوَٰلِكُم﴾ مقابلة الجمع بالجمع، فيقتضي توزع الفرد على الفرد، فهذا يقتضي أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالاً، والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء، فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأي شيء يسمى مالا من غير تقدير.

الحجة الثانية: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور، وهذا يقتضي أنه لو وقع العقد في أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأنتم لا تقولون به.

الحجة الثالثة: الأحاديث: منها ما روي أن امرأة جيء بها إلى النبي ﷺ وقد تزوج بها رجل على نعلين، فقال عليه الصلاة والسلام: «رَضِيت مِنْ نَفْسِكَ بِنَعْلَين»[(١)]. فقالت: نعم فأجازه النبي ﷺ، والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم، فإن مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما إلا على النعلين يكونان في غاية الفقر، ونعل هذا الإنسان يكون قليل القيمة جدًّا. ومنها ما روي عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَعْطَى امْرَأَةً فِي نِكَاحٍ كَفَّ دَقِيقٍ أَوْ سَوِيقٍ أَوْ طَعَامًا فَقَدْ اسْتَحَلَّ» ومنها ما روي في قصة الواهبة أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها: «الْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ»[(٢)] وذلك لا يساوي عشرة دراهم.

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه البيهقي في (معرفة السنن والآثار) (١١/ ٤٩٩)، حديث رقم (٤٥٢٩) من طريق شبابة بن سوار حدثنا شعبة عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه... به، وفي إسناده عاصم بن عبيد الله وهو ضعيف كذا في التقريب.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (فضائل القرآن) (٨/ ٥٠٢٩) فتح، ومسلم في كتاب (النكاح) (٢/ ٧٦/ ١٠٤٠/ ١٠٤١) من طريق أبي حازم... به.

المسألة الثالثة: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرًا ولها مهر مثلها، ثم قال: إذا تزوج امرأة على خدمته سنة، فإن كان حرًّا فلها مهر مثلها، وإن كان عبدًا فلها خدمة سنة. وقال الشافعي رحمة الله عليه: يجوز جعل ذلك مهرًا، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوه: الأول: هذه الآية، وذلك أنه تعالى شرط في حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال، والمال اسم للأعيان لا للمنافع، الثاني: قال تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤] وذلك صفة الأعيان.

أجاب الشافعي عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا، وعن الثاني: أن لفظ الإيتاء كما يتناول الأعيان يتناول المنافع الملتزمة، وعن الثالث: أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب، ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقًا لوجوه:

الحجة الأولى: قوله تعالى في قصة شعيب: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَـٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَـٰنِيَ حِجَجٍ﴾ [القصص: ٢٧] جعل الصداق تلك المنافع والأصل في شرع من تقدمنا البقاء إلى أن يطرأ الناسخ.

الحجة الثانية: أن التي وهبت نفسها، لما لم يجد الرجل الذي أراد أن يتزوج بها شيئًا، قال عليه الصلاة والسلام: «**هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ**». قَالَ: نَعَمْ سُورَةُ كَذَا، قَالَ: «**زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ**». والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال أبو بكر الرازي: دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقًا لها، لأن الآية تقتضي كون البضع مالاً، وما روي أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها، فذاك من خواص الرسول عليه السلام.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿مُّحْصِنِينَ﴾ فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المراد أنهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح، والثاني: أن يكون الإحصان شرطًا في الإحلال المذكور في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ والأول أولى، لأن على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى، وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة، لأن الإحصان المذكور فيه غير مبين، والمعلق على المجمل يكون مجملاً، وحمل الآية على وجه يكون معلومًا أولى من حملها على وجه يكون مجملاً.

قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: الاستمتاع في اللغة الانتفاع، وكل ما انتفع به فهو متاع، يقال: استمتع الرجل بولده، ويقال فيمن مات في زمان شبابه: لم يتمتع بشبابه. قال تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ [الأنعام: ١٢٨] وقال: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَـٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] يعني

تعجلتم الانتفاع بها، وقال: ﴿فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٩]يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا.
وفي قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ وجهان: الأول: فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن، فآتوهن أجورهن عليه، ثم أسقط الراجع إلى (ما) لعدم الالتباس كقوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]فأسقط منه. والثاني: أن يكون (ما) في قوله: ﴿مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بمعنى النساء و(من) في قوله: ﴿مِنْهُنَّ﴾ للتبعيض، والضمير في قوله: ﴿بِهِۦ﴾ راجع إلى لفظ ﴿مَا﴾ لأنه واحد في اللفظ، وفي قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ إلى معنى (ما) لأنه جمع في المعنى، وقوله: ﴿أُجُورَهُنَّ﴾ أي مهورهن، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ إلى قوله: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: ٢٥]وهي المهور، وكذا قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ههنا، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]وإنما سمي المهر أجرًا لأنه بدل المنافع، وليس ببدل من الأعيان، كما سمي بدل منافع الدار والدابة أجرًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال الشافعي: الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر. وقال أبو حنيفة تقرره.
واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لأن قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ مشعر بأن وجوب إيتائهن مهورهن كان لأجل الاستمتاع بهن، ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر أن الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن، فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع، وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع، والآية دالة على أن تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع، فثبت أن الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر.

المسألة الثالثة: في هذه الآية قولان: أحدهما: وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح، وقوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ فإن استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام، وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر.

والقول الثاني: أن المراد بهذه الآية حكم المتعة، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجامعها، واتفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الإسلام، روي أن النبي ﷺ لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة، فشكا أصحاب الرسول ﷺ طول العزوبة فقال: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ»[(١)]، واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا؟ فذهب السواد الأعظم

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (النكاح)، باب: (نكاح المتعة) (٢/ ٢١/ ١٠٢٥) من طريق عبد العزيز بن عمر... به، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (تحريم المتعة) (٦/ ٤٣٧)، حديث رقم (٣٣٦٨)، وابن ماجه في كتاب (النكاح)، باب: (النهي عن نكاح المتعة) (١/ ٦٣١)، حديث رقم (١٩٦٢) من طريق عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز... به، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٠٤) من طريق عبد الملك بن الربيع... به، والدارمي في كتاب (النكاح)، باب: (النهي عن متعة النساء) (١/ ٦٢٣)، حديث رقم (٢١٩٥)، والحميدي في (مسنده) (٢/ ٣٧٤)، حديث رقم (٨٤٧) من طريق عبد العزيز بن عمر... به، جميعًا عن الربيع بن سبرة... به.

من الأمة إلى أنها صارت منسوخة، وقال السواد منهم: إنها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين، أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات: إحداها: القول بالإباحة المطلقة، قال عمارة: سألت ابن عباس عن المتعة: أسفاح هي أم نكاح؟ قال: لا سفاح ولا نكاح، قلت: فما هي؟ قال: هي متعة كما قال تعالى، قلت: هل لها عدة؟ قال نعم عدتها حيضة، قلت: هل يتوارثان؟ قال: لا.

والرواية الثانية عنه: أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس: قاتلهم الله إني ما أفتيت بإباحتها على الإطلاق، لكني قلت: إنها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له.

والرواية الثالثة: أنه أقر بأنها صارت منسوخة. روى عطاء الخرساني عن ابن عباس في قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] وروي أيضًا أنه قال عند موته: اللهم إني أتوب إليك من قولي في المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فإنه قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها وأمرنا بها رسول الله ﷺ وتمتعنا بها، ومات ولم ينهنا عنه، ثم قال رجل برأيه ما شاء [(١)]. وأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة، وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: لولا أن عمر نهى الناس عن المتعة ما زنى إلا شقي، وروى محمد بن علي المشهور بمحمد ابن الحنفية أن عليًّا رضي الله عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة، فقال أمير المؤمنين: إنه ﷺ نهى عنها وعن لحوم الحمر الأهلية [(٢)]، فهذا ما يتعلق بالروايات. واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: الأول: أن الوطء لا يحل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٢٩ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المعارج: ٢٩-٣٠] وهذه المرأة لا شك أنها ليست مملوكة، وليست أيضًا زوجة، ويدل عليه وجوه: أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] وبالاتفاق لا توارث بينهما، وثانيها: ولثبت النسب، لقوله عليه الصلاة والسلام: «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» [(٣)] وبالاتفاق لا يثبت، وثالثها: ولوجبت العدة عليها، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الحج)، باب: (التمتع على عهد رسول الله ﷺ) (٣/ ٥٠٥)، حديث رقم (١٥٧١)، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (جواز التمتع) (٢/ ١٧١/ ٩٠٠) من طريق محمد بن واسع... به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (غزوة خيبر) (٧/ ٥٤٩)، حديث رقم (٤٢١٦) من طريق مالك... به، ومسلم في كتاب (النكاح)، باب: (نكاح المتعة) (٢/ ٢٩/ ١٠٢٧) من طريق مالك... به، كلاهما (مالك، سفيان) عن الزهري... به.

(٣) تقدم.

مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]واعلم أن هذه الحجة كلام حسن مقرر.

الحجة الثانية: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما [١]، ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد، فالحال ههنا لا يخلو إما أن يقال: إنهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا، أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة، أو ما عرفوا إباحتها ولا حرمتها. فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك، والأول هو المطلوب، والثاني يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من علم أن النبي ﷺ حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئًا كافرًا، كان كافرًا أيضًا. وهذا يقتضي تكفير الأمة وهو على ضد قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠].

والقسم الثالث: وهو أنهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا، فهذا أيضًا باطل، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيًا، بل يجب أن يشتهر العلم به، فكما أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحته غير منسوخة، وجب أن يكون الحال في المتعة كذلك، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الإنكار على عمر رضي الله عنه لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام.

فإن قيل: ما ذكرتم يبطل بما أنه روي أن عمر قال: لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته، ولا شك أن الرجم غير جائز، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الإنكار على الباطل.

قلنا: لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة، ومثل هذه السياسات جائزة للإمام عند المصلحة، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال: **«مَنْ مَنَعَ منا الزَّكاةَ فإنَّا آخذوهَا مِنْهُ وَشَطْرَ مالِهِ»** [٢] ثم إن أخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز، لكنه قال النبي ﷺ ذلك للمبالغة في الزجر، فكذا ههنا والله أعلم.

الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة: ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني

---

(١) **صحيح موقوف**: أخرجه سعيد بن منصور في (السنن) (١/ ٢٥٢)، حديث رقم (٨٥٢) من طريق أيوب عن أبي قلابة قال: قال عمر بن الخطاب... فذكره، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٢/ ١٤٦) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال: قال عمر... به.

(٢) **حسن**: أخرجه أبو داود في كتاب (الزكاة)، باب: (زكاة السائمة) (٢/ ١٠٣)، حديث رقم (١٥٧٥)، والنسائي في كتاب (الزكاة)، باب: (عقوبة مانع الزكاة) (٥/ ١٧/ ١٨)، حديث رقم (٢٤٤٣)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢/ ٤)، والدارمي في كتاب (الزكاة)، باب: (من تحل له الصدقة؟) (١/ ٤٤١)، حديث رقم (١٦٧٧)، جميعًا من طريق بهز بن حكيم... به.

محمد بن علي عن أبيهما عن علي: أن الرسول ﷺ نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الإنسية[١]. وروى الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه قال: غدوت على رسول الله ﷺ فإذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الكعبة يقول: «**يا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي أمرتكم بالاِسْتِمْتَاعِ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ أَلاَ وَإِنَّ اللَّهَ قد حَرَّمَهَا عليكم إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا**»[٢] وروي عنه ﷺ أنه قال: «**مُتْعَةُ النِّسَاءِ حَرَامٌ**» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط، وظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعًا، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ، ومجرد النكاح ليس كذلك، أما القائلون بإباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه:

الحجة الأولى: التمسك بهذه الآية أعني قوله تعالى: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ وفي الاستدلال بهذه الآية طريقان:

الطريق الأول: أن نقول: نكاح المتعة داخل في هذه الآية، وذلك لأن قوله: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد، ومن ابتغى بماله على سبيل التأقيت، وإذا كان كل واحد من القسمين داخلاً فيه كان قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ يقتضي حل القسمين، وذلك يقتضي حل المتعة.

الطريق الثاني: أن نقول: هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة، وبيانه من وجوه: الأول: ما روي أن أبي بن كعب كان يقرأ (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضًا هو قراءة ابن عباس، والأمة ما أنكروا عليهما في هذه القراءة، فكان ذلك إجماعًا من الأمة على صحة هذه القراءة، وتقريره ما ذكرتموه في أن عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما أنكروا عليه كان ذلك إجماعًا على صحة ما ذكرنا، وكذا ههنا، وإذا ثبت بالإجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب. الثاني: أن المذكور في الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال، ثم إنه تعالى أمر بإيتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يُجَوِّزُ الوطء، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلا في نكاح المتعة، فأما في النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد، ومع الولي والشهود، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة. الثالث: أن في هذه الآية أوجب إيتاء الأجور بمجرد الاستمتاع، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع، فأما في النكاح فإيتاء الأجور لا يجب على الاستمتاع ألبتة، بل على النكاح، ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر، فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعًا، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ. ومجرد النكاح ليس كذلك. الرابع: أنا لو

---

(١) تقدم قبل قليل.

(٢) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (النكاح)، باب: (نكاح المتعة أبيح ثم نسخ) (٢/ ١٩/ ١٠٢٣)، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (تحريم المتعة) (٣/ ٤٥٧)، حديث رقم (٣٣٦٨)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٠٥)، قال: حدثنا يونس. كلاهما: (قتيبة، يونس) قالا: حدثنا الليث... به.

حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة، لأنه تعالى قال في أول هذه السورة: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] ثم قال: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: ٤] أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكمًا جديدًا، فكان حمل الآية عليه أولى، والله أعلم.

الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة: أن الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزًا في الإسلام، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه، إنما الخلاف في طريان الناسخ، فنقول: لو كان الناسخ موجودًا لكان ذلك الناسخ إما أن يكون معلومًا بالتواتر، أو بالآحاد، فإن كان معلومًا بالتواتر، كان علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد ﷺ، وذلك يوجب تكفيرهم، وهو باطل قطعًا، وإن كان ثابتًا بالآحاد فهذا أيضًا باطل، لأنه لما كان ثبوت إباحة المتعة معلومًا بالإجماع والتواتر، كان ثبوته معلومًا قطعًا، فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعًا للمقطوع وإنه باطل. قالوا: ومما يدل أيضًا على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبي ﷺ نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر، وذلك يدل على فساد ما روي أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر، لأن الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ، وقول من يقول: إنه حصل التحليل مرارًا والنسخ مرارًا ضعيف، لم يقل به أحد من المعتبرين، إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات.

الحجة الثالثة: ما روي أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهي عنهما: متعة الحج، ومتعة النكاح، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ، وقوله: وأنا أنهي عنهما يدل على أن الرسول ﷺ ما نسخه، وإنما عمر هو الذي نسخه. وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتًا في عهد الرسول ﷺ، وأنه عليه السلام ما نسخه، وأنه ليس ناسخ إلا نسخ عمر، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخًا لأن ما كان ثابتًا في زمن الرسول ﷺ وما نسخه الرسول، يمتنع أن يصير منسوخًا بنسخ عمر، وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال: إن الله أنزل في المتعة آية وما نسخها بآية أخرى، وأمرنا رسول الله ﷺ بالمتعة وما نهانا عنها، ثم قال رجل برأيه ما شاء، يريد أن عمر نهى عنها، فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة.

والجواب عن الوجه الأول أن نقول: هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولاً في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ ثم قال

في آخر الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح، فالمراد بالتحليل ههنا أيضًا يجب أن يكون هو النكاح.

الثاني: أنه قال: ﴿مُّحْصِنِينَ﴾ والإحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح.

والثالث: قوله: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ سمى الزنا سفاحًا لأنه لا مقصود فيه إلا سفح الماء، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح، والمتعة لا يراد منها إلا سفح الماء فكان سفاحًا، هذا ما قاله أبو بكر الرازي. أما الذي ذكره في الوجه الأول: فكأنه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الإنسان وطؤهن، ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ أي وأحل لكم وطء ما وراء هذه الأصناف، فأي فساد في هذا الكلام؟ وأما قوله ثانيًا: الإحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلاً، وأما قوله ثالثًا: الزنا إنما سمي سفاحًا، لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء، والمتعة ليست كذلك، فإن المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله، فإن قلتم: المتعة محرمة، فنقول: هذا أول البحث، فلم قلتم: إن الأمر كذلك، فظهر أن الكلام رخو، والذي يجب أن يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول: إنا لا ننكر أن المتعة كانت مباحة، إنما الذي نقوله: إنها صارت منسوخة، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحًا في غرضنا، وهذا هو الجواب أيضًا عن تمسكهم بقراءة أبي وابن عباس، فإن تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة، ونحن لا ننازع فيه، إنما الذي نقوله: إن النسخ طرأ عليه، وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا.

وقولهم: الناسخ إما أن يكون متواترًا أو آحادًا.

قلنا: لعل بعضهم سمعه ثم نسيه، ثم إن عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الأمر له.

قوله: إن عمر أضاف النهي عن المتعة إلى نفسه.

قلنا: قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة في شرع محمد ﷺ وأنا أنهي عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه، ويفضي ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه، وكل ذلك باطل، فلم يبق إلا أن يقال: كان مراده أن المتعة كانت مباحة في زمن الرسول ﷺ، وأنا أنهي عنها لما ثبت عندي أنه ﷺ نسخها، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ والمعنى أن إيتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة، وذكر صاحب (الكشاف) في قوله: ﴿فَرِيضَةً﴾ ثلاثة أوجه: أحدها: أنه حال من الأجور بمعنى مفروضة. وثانيها: أنها وضعت موضع إيتاء، لأن الإيتاء مفروض. وثالثها: أنه مصدر مؤكد، أي فرض ذلك فريضة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا: المراد أنه إذا كان المهر مقدرًا بمقدار معين، فلا حرج في أن تحط عنه شيئًا من المهر أو تبرئه عنه بالكلية، فعلى هذا: المراد من التراضي الحط من المهر أو الإبراء عنه، وهو كقوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤] وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقال الزجاج معناه: لا إثم عليكم في أن تهب المرأة للزوج مهرها، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها قبل الدخول. وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا: المراد من هذه الآية أنه إذا انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل ألبتة، فإن قال لها: زيديني في الأيام وأزيدك في الأجرة كانت المرأة بالخيار، إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، فهذا هو المراد من قوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِۚ﴾ أي من بعد المقدار المذكور أولاً من الأجر والأجل.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إلحاق الزيادة في الصداق جائز، وهي ثابتة إن دخل بها أو مات عنها، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة، وكان لها نصف المسمى في العقد. وقال الشافعي رحمة الله عليه: الزيادة بمنزلة الهبة، فإن أقبضها ملكته بالقبض، وإن لم يقبضها بطلت. احتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بهذه الآية فقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِۚ﴾ يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان، فكان هذا بعمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق، قال: بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان؛ لأنه تعالى علقه بتراضيهما، والبراءة والحط لا يحتاج إلى رضا الزوج، والزيادة لا تصح إلا بقبوله، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعًا دل على أن المراد هو الزيادة.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول، فإن شاءت المرأة أبرأته عن النصف، وإن شاء الزوج سلم إليها كل المهر، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه إليها، وأيضًا عندنا أنه لا جناح في تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة. والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول، أو بعد زوال العقد، والأول باطل، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثاني، لكان ذلك تكوينًا لذلك العقد بعد ثبوته، وذلك يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال. والثاني باطل لانعقاد الإجماع على أن عند إلحاق الزيادة لا يرتفع العقد الأول، فثبت فساد ما قالوه والله أعلم. ثم إنه تعالى لما ذكر في هذه الآية أنواعًا كثيرة من التكاليف والتحريم والإحلال، بين أنه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها

خافية أصلاً، وحكيم لا يشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة، وذلك يوجب التسليم لأوامره والانقياد لأحكامه والله أعلم.

النوع السابع: من التكاليف المذكورة في هذه السورة.

قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن مَنْ يحل ومَنْ لا يحل: بين فيمن يحل أنه متى يحل، وعلى أي وجه يحل فقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ الكسائي (المحصِنات) بكسر الصاد، وكذلك (محصِنات غير مسافحات) وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصِنات) كلها بكسر الصاد، والباقون بالفتح، فالفتح معناه ذوات الأزواج، والكسر معناه العفائف والحرائر، والله أعلم.

المسألة الثانية: الطول: الفضل، ومنه التطول وهو التفضل، وقال تعالى: ﴿ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣] ويقال: تطاول لهذا الشيء أي تناوله، كما يقال: يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر؛ لأنه إذا كان طويلاً ففيه كمال وزيادة، كما أنه إذا كان قصيرًا ففيه قصور ونقصان، وسمي الغنى أيضًا طولاً، لأنه ينال به من المرادات مالا ينال عند الفقر، كما أن بالطَّول ينال ما لا ينال بالقصر.

إذا عرفت هذا فنقول: الطول القدرة، وانتصابه على أنه مفعول ﴿يَسْتَطِعْ﴾ و﴿أَن يَنكِحَ﴾ في موضع النصب على أنه مفعول القدرة.

فإن قيل: الاستطاعة هي القدرة، والطول أيضًا هو القدرة، فيصير تقدير الآية: ومن لم يقدر، منكم على القدرة على نكاح المحصنات، فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة؟

قلنا: الأمر كما ذكرت، والأولى أن يقال: المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بنكاح المحصنات، وعلى هذا الوجه يزول الإشكال، فهذا ما يتعلق باللغة.

أما ما قاله المفسرون فوجوه: الأول: ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة. الثاني: أن يفسر النكاح بالوطء، والمعنى: ومن لم يستطع منكم طولاً وطء الحرائر فلينكح أمة، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فإنه يجوز له التزوج بالأمة.

وهذا التفسير لائق بمذهب أبي حنيفة، فإن مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة، سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر. والثالث: الاكتفاء بالحرة، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن، كل هذه الوجوه إنما حصلت، لأن لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه.

المسألة الثالثة: المراد بالمحصنات في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ هو الحرائر، ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الإماء، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للإماء، والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد: أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التي تقدم عليها الإماء، فإن الظاهر أن الأمة تكون خرَّاجة ولاَّجة ممتهنة مبتذلة، والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد، فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن.

المسألة الرابعة: مذهب الشافعي رضي الله عنه: أن الله تعالى شرط في نكاح الإماء شرائط ثلاثة، اثنان منها في الناكح، والثالث في المنكوحة، أما اللذان في الناكح. فأحدهما: أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق، وهو معنى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة.

فإن قيل: الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة، فمن أين هذا التفاوت؟

قلنا: كانت العادة في الإماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت.

وأما الشرط الثاني: فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥] أي بلغ الشدة في العزوبة.

وأما الشرط الثالث: المعتبر في المنكوحة، فأن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة، فإن الأمة إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين: الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأم في الحرية والرق، وحينئذ يعلق الولد رقيقًا على ملك الكافر، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة.

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فيقول: إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة، أما إذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك، سواء قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين: الأول: أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة، ثم ذكر عقيبه التزوج بالأمة، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الانسان قد يحتاج إلى الجماع، فإذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها، وجب أن يؤذن له في نكاح الأمة، إذا ثبت هذا فنقول: الحكم اذا كان مذكورًا عقيب وصف يناسبه، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون

ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، إذا ثبت هذا فنقول: لو كان نكاح الأمة جائزًا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر في هذا الحكم ألبتة، لكنا بينا دلالة الآية على أن له أثرًا في هذا الحكم، فثبت أنه لا يجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة. الثاني: أن نتمسك بالآية على سبيل المفهوم، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، والدليل عليه أن القائل إذا قال: الميت اليهودي لا يبصر شيئًا، فإن كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول: إذا كان غير اليهودي أيضًا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديًا، فلما رأينا أن أهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة، علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد. قال أبو بكر الرازي: تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] لا دلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة، فيقال له: ظاهر اللفظ يقتضي ذلك، إلا أنه ترك العمل به بدليل منفصل، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب، وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل، والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه، حيث قلنا: لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء، والتقدير: ومن لم يستطع منكم وطء الحرة، وذلك عند من لا يكون تحته حرة، فإنه يجوز له نكاح الأمة، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لأبي حنيفة.

وجوابه: أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى، وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد، لا في عدم القدرة على الوطء.

واحتج أبو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات، كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] وقوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٢٣] وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] وهو متناول للإماء الكتابيات. والمراد من هذا الإحصان العفة.

والجواب: أن آيتنا خاصة، والخاص مقدم على العام، ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحته حرة، وإنما خصت صونًا للولد، عن الإرقاق، وهو قائم في محل النزاع.

المسألة الخامسة: ظاهر قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ يقتضي كون الإيمان معتبرًا في الحرة، فعلى هذا: لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فإنه يجوز له أن يتزوج الأمة، وأكثر العلماء أن ذكر الإيمان في الحرائر ندب واستحباب، لأنه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها.

المسألة السادسة: من الناس من قال: إنه لا يجوز التزوج بالكتابيات ألبتة، واحتجوا بهذه الآيات، فقالوا: إنه تعالى بيَّن أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة

المسلمة، ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزًا، لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة، وذلك ينفي دلالة الآية. ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١] وقد بيَّنا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية أن الكتابية مشركة.

المسألة السابعة: الآية دالة على التحذير من نكاح الإماء، وأنه لا يجوز الإقدام عليه إلا عند الضرورة، والسبب فيه وجوه: الأول: أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، فإذا كانت الأم رقيقة علق الولد رقيقًا، وذلك يوجب النقص في حق ذلك الإنسان وفي حق ولده. والثاني: أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة، وربما تعودت الفجور، وكل ذلك ضرر على الأزواج. الثالث: أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج، فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة، فربما احتاج الزوج إليها جدًّا ولا يجد إليها سبيلاً لأن السيد يمنعها ويحبسها. الرابع: أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر، فعلى قول من يقول: بيع الأمة طلاقها، تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى، وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها، وذلك من أعظم المضار. الخامس: أن مهرها ملك لمولاها، فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها، ولا على إبرائه عنه، بخلاف الحرة، فلهذه الوجوه ما أذن الله في نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم﴾ أي فليتزوج مما ملكت أيمانكم. قال ابن عباس: يريد جارية أختك، فإن الإنسان لا يجوز له أن يتزوج بجارية نفسه.

المسألة الثانية: الفتيات: المملوكة جمع فتاة، والعبد فتى، وعن النبي ﷺ: «لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي ولكن لِيَقُلْ فَتَايَ وَفَتَاتِي»(١) ويقال للجارية الحديثة: فتاة، وللغلام فتى، والأمة تسمى فتاة، عجوزًا كانت أو شابة، لأنها كالشابة في أنها لا توقر توقير الكبير.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ يدل على تقييد نكاح الأمة بما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية، سواء كان الزوج حرًّا أو عبدًا، وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن، وقول مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: يجوز التزوج بالأمة الكتابية.

حجة الشافعي رضي الله عنه: أن قوله: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة، وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسألة طول الحرة، وأيضًا قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١].

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧٦٤/ ٢٢٤٩)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٤٤)، حديث رقم (٩٧٢٧)، كلاهما من طريق أبي صالح عن أبي هريرة... به.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه: النص والقياس: أما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة، وآكدها قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] وأما القياس فهو أنا أجمعنا على أن الكتابية الحرة مباحة، والكتابية المملوكة أيضًا مباحة، فكذلك إذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز.

والجواب عن العمومات: أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات، وعن القياس: أن الشافعي قال: إذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد، أما إذا تزوج بالأمة الكتابية فهناك نوعان من النقص: الرق والكفر، فظهر الفرق.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾ قال الزجاج: معناه اعملوا على الظاهر في الإيمان فإنكم مكلفون بظواهر الأمور، والله يتولى السرائر والحقائق.

ثم قال تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ وفيه وجهان: الأول: كلكم أولاد آدم فلا تداخلنكم أنفة من تزوج الإماء عند الضرورة. والثاني: أن المعنى: كلكم مشتركون في الإيمان، والإيمان أعظم الفضائل، فإذا حصل الاشتراك في أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت إليه، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] قال الزجاج: فهذا الثاني أولى لتقدم ذكر المؤمنات، أو لأن الشرف بشرف الإسلام أولى منه بسائر الصفات، وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه: إن الإيمان شرط لجواز نكاح الأمة.

واعلم أن الحكمة في ذكر هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب، فاعلم في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه. روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «**ثلاثٌ من أَمْرِ الجاهِليَّةِ الطَّعْنُ في الأَنْسَابِ، والفخر بالأحساب، والاستسقاء بالأنواء، ولا يدعها الناس في الإسلام**» وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين، فذكر تعالى هذه الكلمة زجرًا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية.

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل، ويدل عليه القرآن والقياس. أما القرآن فهو هذه الآية فإن قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ يقتضي كون الإذن شرطًا في جواز النكاح، وإن لم يكن النكاح واجبًا. وهو كقوله عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ أَسْلَمَ فَلْيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ معلُومٍ ووَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعلُوم**» فالسلم ليس بواجب، ولكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط، كذلك النكاح وإن لم يكن واجبًا، لكنه إذا أراد أن يتزوج أمة، وجب أن لا يتزوجها إلا بإذن سيدها.

وأما القياس: فهو أن الأمة ملك للسيد، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها، فوجب أن لا

يجوز ذلك إلا بإذنه. واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة، وأما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذَا تَزَوَّجَ العَبْدُ بِغَيْرِ إذْنِ السيد فهو عاهِرٌ**»(١).

المسألة الثانية: قال الشافعي رضي الله عنه: المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها إلا بإذن الولي. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يصح، احتج الشافعي بهذه الآية، وتقريره أن الضمير في قوله: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ عائد إلى الإماء، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق، وصفة الرق صفة زائلة، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الإشارة إلى تلك الصفة، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخًا ثم تكلم معه يحنث في يمينه، فثبت أن الإشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية، وإذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ إشارة إلى الإماء، فهذه الإشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن، وحصول صفة الحرية لهن، وإذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها، وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور؛ ضرورة أنه لا قائل بالفرق. احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على فساد قول الشافعي في هذه المسألة فقال: مذهبه أنه لا عبارة للمرأة في عقد النكاح، فعلى هذا لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها، بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمتها. قال: وهذه الآية تبطل ذلك، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول إذن أهلها، فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركًا لظاهر الآية.

والجواب من وجوه: الأول: أن المراد بالإذن الرضا. وعندنا أن رضا المولى لا بد منه، فأما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه، وثانيها: أن أهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن، وذلك إما المولى إن كان رجلاً، أو ولي مولاها إن كان مولاها امرأة. وثالثها: هب أن الأهل عبارة عن المولى، لكنه عام يتناول الذكور والإناث، والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام: «**العَاهِر هي التي تنكِحُ نَفْسَهَا**» فثبت بهذا الحديث أنه لا عبارة لها في نكاح نفسها، فوجب أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم.

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (النكاح)، باب: (في نكاح العبد بغير إذن سيده) (٢/ ٢٣٤)، حديث رقم (٢٠٧٨) من طريق الحسن بن صالح... به، والترمذي في كتاب (النكاح)، باب: (ما جاء في نكاح العبد بغير إذن سيده) (٣/ ٤١٠)، حديث رقم (١١١١) من طريق زهير بن مسلم... به، وكذلك في (٣/ ٤١١)، حديث رقم (١١١٢) من طريق ابن جريج... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٠٠) من طريق الحسن ابن صالح... به، والدارمي في كتاب (النكاح)، باب: (في العبد يتزوج بغير إذن سيده) (١/ ٦٣٨)، حديث رقم (٢٢٣٣)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ١٩٤)، من طريق القاسم بن عبد الواحد... به، قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، جميعًا عن عبد الله بن محمد بن عقيل... به.

ثم قال تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تفسير الآية قولان: الأول: أن المراد من الأجور: المهور، وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها، سمي لها المهر أو لم يسم، لأنه تعالى لم يفرق بين من سمى، وبين من لم يسم في إيجاب المهر، ويدل على أنه قد أراد مهر المثل قوله تعالى: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وهذا إنما يطلق فيما كان مبنيًا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] الثاني: قال القاضي: إن المراد من أجورهن النفقة عليهن، قال هذا القائل: وهذا أولى من الأول، لأن المهر مقدر، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة، ثم قال القاضي: اللفظ وإن كان يحتمل ما ذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر، وحملوا قوله: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ على إيصال المهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير.

المسألة الثانية: نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها، وإن المولى إذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية، وهو قوله: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ وأما الجمهور فإنهم احتجوا على أن مهرها لمولاها بالنص والقياس، أما النص فقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] وهذا ينفي كون المملوك مالكًا لشيء أصلاً، وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضًا عن منافع البضع، وتلك المنافع مملوكة للسيد، وهو الذي أباحها للزوج بقيد النكاح، فوجب أن يكون هو المستحق لبدلها.

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه: الأول: أنا إذا حملنا لفظ الأجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية. الثاني: أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور إليهن لأنه ثمن بضعهن، وليس في قوله: ﴿وَءَاتُوهُنَّ﴾ ما يوجب كون المهر ملكًا لهن، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال: «**الْعَبْدُ وَمَا فِي يَدِهِ لِمَوْلاَهُ**» فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذه الطريق والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: محصنات أي عفائف، وهو حال من قوله: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ﴾ بإذن أهلهن، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الإماء، واختلف الناس في أن نكاح الزواني هل يجوز أم لا؟ وسنذكره في قوله: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ [النور: ٣] والأكثرون على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾ أي غير

زوان ﴿وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ جمع خدن، كالأتراب جمع ترب، والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل أمر ظاهر وباطن. قال أكثر المفسرين: المسافحة هي التي تؤاجر نفسها مع أي رجل أرادها، والتي تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنًا معينًا، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية، فلما كان هذا الفرق معتبرًا عندهم لا جرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر، ونص على حرمتهما معًا، ونظيره أيضًا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

المسألة الثانية: قال القاضي: هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الإيمان في نكاح الفتيات شرطًا، لأنه لو كان ذلك شرطًا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضًا شرطًا، وهذا ليس بشرط.

وجوابه: أن هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات، بل على قوله: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ولا شك أن كل ذلك واجب، فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (أَحصن) بالفتح في الألف، والباقون بضم الألف، فمن فتح فمعناه: أسلمن، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي، ومن ضم الألف فمعناه: أنهن أحصن بالأزواج. هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد. ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال: إنه تعالى وصف الإماء بالإيمان في قوله: ﴿فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات، ثم يقال: فإذا آمن، فإن حالهن كذا وكذا، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين: الأول: حال نكاح الإماء، فاعتبر الإيمان فيه بقوله: ﴿مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ والثاني: حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة، فذكر حال إيمانهن أيضًا في هذا الحكم، وهو قوله: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ﴾.

المسألة الثانية: في الآية إشكال قوي، وهو أن المحصنات في قوله: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات، أو المراد منه الحرائر الأبكار. والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن. والأول مشكل، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا: الرجم، فهذا يقتضي أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم، ومعلوم أن ذلك باطل. والثاني: وهو أن يكون المراد: الحرائر الأبكار، فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة، وهذا القدر واجب في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقًا بمجرد صدور الزنا عنهن، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقًا بمجموع الأمرين: الإحصان والزنا، لأن قوله: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ شرط بعد شرط، فيقتضي كون الحكم مشروطًا بهما نصًّا، فهذا إشكال قوي في الآية.

والجواب: أنا نختار القسم الثاني، وقوله: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ﴾ ليس المراد منه جعل هذا الإحصان شرطًا لأن يجب في زناها خمسون جلدة، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج، فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضًا أولى، وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص، لأن عند حصول ما يغلظ الحد، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق، فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم.

المسألة الثالثة: الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم، واحتجوا بهذه الآية، وهو أنه تعالى أوجب على الأَمَةِ نصف ما على الحُرَّة المُحْصَنَة، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم، لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد، والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة، وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾[النور: ٢].

المسألة الرابعة: اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلاً في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد، وإن كان في الأمور مالا يجب ذلك فيه والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ﴾ ولم يختلفوا في أن ذلك راجع إلى نكاح الإماء فكأنه قال: فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم، والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ﴾[البقرة: ٢٢٠] أي لشدد الأمر عليكم فألزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾[آل عمران: ١١٨]، أي أحبوا أن تقعوا في الضرر الشديد. وللمفسرين فيه قولان: أحدهما: أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة، فهذا هو العنت. والثاني: أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالإنسان إلى الأمراض الشديدة، أما في حق النساء فقد تؤدي إلى اختناق الرحم، وأما في حق الرجال فقد تؤدي إلى أوجاع الوركين والظهر. وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد أن نكاح الإماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعني عدم القدرة على التزوج بالحرة، ووجود العنت، وكون الأمة مؤمنة: الأولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح.

المسألة الثانية: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل، فإن كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقًا أفضل من الاشتغال بالنوافل، سواء كان

النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة، فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم، وإن قالوا: إنا لا نرجح نكاح الأمة على النافلة، فحينئذ يسقط هذا الاستدلال، إلا أن هذا التفصيل ما رأيته في شيء من كتبهم والله أعلم.

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح، يعني أنه وإن حصل ما يقتضي المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم إليه، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: اللام في قوله: ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ فيه وجهان: الأول: قالوا: إنه قد تُقام اللامُ مقام (أن) في أردت وأمرت، فيقال: أردت أن تذهب، وأردت لتذهب، وأمرتك أن تقوم، وأمرتك لتقوم، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ﴾[الصف: ٨] يعني يريدون أن يطفئوا، وقال: ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ٧١].

والوجه الثاني: أن نقول إن في الآية إضمارًا، والتقدير: يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم، وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها، فقوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ٨] يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا، وأمرنا بما أمرنا لنسلم.

المسألة الثانية: قال بعض المفسرين: قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ معناهما شيء واحد، والتكرير لأجل التأكيد، وهذا ضعيف، والحق أن المراد من قوله: ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف، وميز فيها الحلال من الحرام والحَسَن من القبيح.

ثم قال: ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وفيه قولان: أحدهما: أن هذا دليل على أن كل ما بيَّن تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة، فقد كان الحكم أيضًا كذلك في جميع الشرائع والمِلَل، والثاني: أنه ليس المراد ذلك، بل المراد أنه تعالى يهديكم سُنَنَ الذين من قبلكم في بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم، فإن الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها، إلا أنها متفقة في باب المصالح، وفيه قول ثالث: وهو أن المعنى: أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ قال القاضي: معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة، فلا جرم بيَّنها وأزال الشبهة عنها، كذلك وقع التقصير والتفريط منا، فيريد أن يتوب علينا، لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب، وقد يعصي فيحتاج إلى التلافي بالتوبة.

واعلم أن في الآية إشكالاً: وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقًا لله تعالى، والآية مشكلة على كلا القولين. أما على القول الأول: فلأن على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فإنه يحصل، فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكلنا، ومعلوم أنه ليس كذلك، وأما على القول الثاني: فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا، وقوله: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين.

والجواب أن نقول: إن قوله: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا. والعقل أيضًا مؤكد له، لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي، والعزم على عدم العَوْد في المستقبل، والندم والعزم من باب الإرادات، والإرادة لا يمكن إرادتها، وإلا لزم التسلسل، فإذن الإرادة يمتنع أن تكون فعل الإنسان، فعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى، فصار هذا البرهان العقلي دالاً على صحة ما أشعر به ظاهر القرآن، وهو أنه تعالى هو الذي يتوب علينا، فأما قوله: لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة، فنقول: قوله: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ خطاب مع الأمة، وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات، وحصلت هذه التوبة لهم، فزال الإشكالُ، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ أي عليم بأحوالكم، حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾﴾

فيه مسألتان:

المسألة الأولى: قيل: المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الإخوة والأخوات، فلما حرمهن الله تعالى قالوا: إنكم تحلون بنت الخالةِ والعمةِ، والخالةُ والعمةُ عليكم حرامٌ، فانكحوا أيضًا بنات الأخ والأخت، فنزلت هذه الآية.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: قوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل، والطاعة من الكل. قال أصحابنا: هذا محالٌ لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب مع توبته ضدان، وذلك العلم ممتنع الزوال، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالاً، وذلك محال، وأيضًا إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلاً عظيمًا، ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن، فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه، وذلك

محال، فثبت أن قوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم.

ثم قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في التخفيف قولان: الأول: المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل، والباقون قالوا: هذا عام في كل أحكام الشرع، وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا، إحسانًا منه إلينا، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني إسرائيل، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**جئتكم بالحنيفيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ**».

المسألة الثانية: قال القاضي: هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر، ثم يقول له: لا تكفر، فهذا أعظم وجوه التثقيل، ولا يخلق فيه الإيمان، ولا قدرة للعبد على خلق الإيمان. ثم يقول له: آمن، وهذا أعظم وجوه التثقيل. قال: ويدل أيضًا على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع، لأنه أعظم وجوه التثقيل.

والجواب: أنه معارض بالعلم والداعي، وأكثر ما ذكرناه.

ثم قال: ﴿وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ والمعنى أنه تعالى لضعف الإنسان خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة، بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة، فيصير ذلك كالوجه في أن يضعف عن احتمال خلافه. وإنما قلنا: إن هذا الوجه أولى، لأن الضعف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته إلى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف، فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها، لا لضعف البدن وقوته، هذا كله كلام القاضي، وهو كلام حسن، ولكنه يهدم أصله، وذلك لما سلم أن المؤثر في وجود الفعل وعدمه، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب، فإن كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل، وإن كان الكل من الله، فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم.

المسألة الثالثة: روي عن ابن عباس أنه قال: ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ١١٦] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]

﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ﴾ [النساء: ١١٠] ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾ [النساء: ١٤٧].

ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى: اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلاً لها يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين.

النوع الثامن: من التكاليف المذكورة في هذه السورة:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال. والثاني: قال القاضي: لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بإيفاء المهور والنفقات، بين من بعد كيف التصرف في الأموال فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى خص الأكل ههنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة، لما أن المقصود الأعظم من الأموال: الأكل، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠].

المسألة الثانية: ذكروا في تفسير الباطل وجهين: الأول: أنه اسم لكل ما لا يحل في الشرع، كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق. وعندي أن حمل الآية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة، لأنه يصير تقدير الآية: لا تأكلوا أموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع، فإن الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة. والثاني: ما روي عن ابن عباس والحسن رضي الله عنهم: أن الباطل هو كل ما يؤخذ من الإنسان بغير عوض، وبهذا التقدير لا تكون الآية مجملة، لكن قال بعضهم: إنها منسوخة، قالوا: لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئًا، وشق ذلك على الخلق، فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] الآية. وأيضًا: ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه، تحرم الصدقات والهبات، ويمكن أن يقال: هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص، ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال: هذه الآية محكمة ما نسخت، ولا تنسخ إلى يوم القيامة.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل، وأكل مال نفسه بالباطل؛ لأن قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُم﴾ يدخل فيه القسمان معًا، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل. أما أكل مال نفسه بالباطل. فهو إنفاقه في معاصي الله، وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه.

ثم قال: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (تجارةً) بالنصب، والباقون بالرفع. أما من نصب فعلى (كان) الناقصة، والتقدير: إلا أن تكون التجارة تجارة، وأما من رفع فعلى (كان) التامة، والتقدير: إلا أن توجد وتحصل تجارة. وقال الواحدي: والاختيار الرفع، لأن من نصب أضمر التجارة فقال: تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة، والإضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزًا.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِلَّآ﴾ فيه وجهان: الأول: أنه استثناء منقطع، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل، فكان (إلا) ههنا بمعنى (بل) والمعنى: لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض. الثاني: أن من الناس من قال: الاستثناء متصل وأضمر شيئًا، فقال التقدير: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وإن تراضيتم كالربا وغيره، إلا أن تكون تجارة عن تراض.

واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة، فقد يحل أيضًا المال المستفاد من الهبة والوصية والإرث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنايات، فإن أسباب الملك كثيرة سوى التجارة.

فإن قلنا: إن الاستثناء منقطع فلا إشكال، فإنه تعالى ذكر ههنا سببًا واحدًا، من أسباب الملك ولم يذكر سائرها، لا بنفي ولا بإثبات.

وإن قلنا: الاستثناء متصل كان ذلك حكمًا بأن غير التجارة لا يفيد الحل، وعند هذا لا بد إما من النسخ أو التخصيص.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمة الله عليه: النهي في المعاملات يدل على البطلان، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يدل عليه، واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه: الأول: أن جميع الأموال مملوكة لله تعالى، فإذا أذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريًا مجرى ما إذا وكل الإنسان وكيلاً في بعض التصرفات، ثم إن الوكيل إذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالإجماع، فإذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان أولى. وثانيها: أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود، وإما أن لا تكون فإن كان الأول وجب القول ببطلانها قياسًا على التصرفات الفاسدة. والجامع السعي في أن لا يدخل منشأ النهي في الوجود، وإن كان الثاني وجب القول بصحتها،

قياسًا على التصرفات الصحيحة، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسد، فثبت أنه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين. فأما القول بتصرف لا يكون صحيحًا ولا باطلاً فهو محال، وثالثها: أن قوله: لا تبيعوا الدرهم بدرهمين، كقوله: لا تبيعوا الحر بالعبد، فكما أن هذا النهي باللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الأول، وإذا كان ذلك نسخًا للشريعة بطل كونه مفيدًا للحكم، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال أبو حنيفة رحمة الله عليه، خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة، وقال الشافعي رحمة الله عليه: ثابت، احتج أبو حنيفة بالنصوص: أولها: هذه الآية، فإن قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي، سواء حصل التفرق أو لم يحصل. وثانيها: قوله: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد عن نفسه. وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلاَّ بِطِيبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ**» وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع، فوجب أن يحصل الحل. ورابعها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فلا يَبِعْهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ**» جوز بيعه بعد القبض، وخامسها: ما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصيعان، وأباح بيعه إذا جرى فيه الصيعان، ولم يشترط فيه الافتراق. وسادسها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لاَ يَجْزِي وَلَدٌ وَالِدَهُ إلاَّ أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ**» (١) واتفقوا على أنه كما اشترى حصل العتق، وذلك يدل على أنه يحصل الملك بمجرد العقد.

واعلم أن الشافعي يسلم عموم هذه النصوص، لكنه يقول: أنتم أثبتم خيار الرؤية في شراء ما لم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه، فنحن أيضًا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا**» (٢) وتأويلات أصحاب أبي حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة في الخلافيات، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ اتفقوا على أن هذا نهي عن أن يقتل

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (العتق)، باب: (فضل عتق الوالد) (٢/ ٢٥/ ١١٤٨)، وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في بر الوالدين) (٤/ ٢١٨٦)، حديث رقم (٥١٣٧)، والترمذي في كتاب (البر والصلة)، باب: (ما جاء في حق الوالدين) (٤/ ٢٧٨)، حديث رقم (١٩٠٦)، وابن ماجه في كتاب (الأدب)، باب: (بر الوالدين) (٢/ ١٢٠٧)، حديث رقم (٣٦٥٩)، والبخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٦١)، حديث رقم (١٠)، جميعًا من طريق سهيل بن صالح... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث سهيل بن أبي صالح وقد روى سفيان الثوري وغير واحد عن سهيل بن أبي صالح هذا الحديث. انتهى.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (البيوع)، باب: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) (٤/ ٣٨٥)، حديث رقم (٢١١١)، ومسلم في (البيوع)، باب: (ثبوت خيار المجلس للمتبايعين) (٣/ ٤٣/ ١١٦٣)، كلاهما من طريق مالك... به، بلفظ: (المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار).

بعضهم بعضًا، وإنما قال: ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ لقوله عليه السلام: «الْمُؤْمِنُونَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم. واختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فأنكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه مُلْجَأ إلى أن لا يقتل نفسه، وذلك لأن الصارف عنه في الدنيا قائم، وهو الألم الشديد والذم العظيم، والصارف عنه أيضًا في الآخرة قائم، وهو استحقاق العذاب العظيم، وإذا كان الصارف خالصًا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند، وذلك لا يتأتى من المؤمن، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنًا بالله واليوم الآخر، قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرًا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة، وأيضًا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الإحصان، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة أو محنة، وقيل: إنه تعالى أمر بني إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصًا لخطاياهم وكان بكم يا أمة محمد رحيمًا، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة.

ثم قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾.

واعلم أن فيه مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ﴾ إلى ماذا يعود؟ على وجوه: الأول: قال عطاء: إنه خاص في قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات. الثاني: قال الزجاج: إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما مذكوران في آية واحدة. والثالث: قال ابن عباس: إنه عائد إلى كل ما نهى الله عنه من أول السورة إلى هذا الموضع.

المسألة الثانية: إنما قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا﴾ لأن في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض، وقد يكون ذلك حقًّا كالقود، وفي جملة ما تقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقًّا كما في الدية وغيرها، فلهذا السبب شرطه تعالى في ذلك الوعيد.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة. قالوا: وقوله: ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ وإن كان لا يدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال: بتخليدهم، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، لأنه لا قائل بالفرق. والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع، إلا أن الذي نقوله ههنا: إن هذا مختص بالكفار، لأنه قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا﴾ ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعًا للتكرير، فيحمل الظلم على ما إذا كان قصده التعدي على تكاليف الله، ولا شك أن من كان كذلك كان كافرًا لا

يقال: أليس أنه وصفهم بالإيمان فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فكيف يمكن أن يقال: المراد بهم الكفار؟ لأنا نقول: مذهبكم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنًا ألبتة، فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا: إنهم كانوا مؤمنين، ثم لما أتوا بهذه الأفعال ما بقوا على وصف الإيمان، فإذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام. فلم لا يصح هذا الكلام منا أيضًا في تقرير ما قلناه؟ والله أعلم.

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال: ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾.

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية، وحينئذ يمتنع أن يقال: إن بعض الأفعال أيسر عليه من بعض، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] أو يكون معناه المبالغة في التهديد، وهو أن أحدًا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه.

قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: من الناس من قال: جميع الذنوب والمعاصي كبائر. روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة، فمن عمل شيئًا منها فليستغفر الله، فإن الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الأمة إلا راجعًا عن الإسلام، أو جاحدًا فريضة، أو مكذبًا بقدر. واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه:

الحجة الأولى: هذه الآية، فإن الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٣] وقوله: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩].

الحجة الثالثة: أن الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر، كقوله: «**الْكَبَائِرُ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ**» وذلك يدل على أن منها ما ليس من الكبائر.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] وهذا صريح في أن المنهيات أقسام ثلاثة: أولها: الكفر، وثانيها: الفسوق. وثالثها: العصيان، فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف، وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر، فالكبائر هي الفسوق، والصغائر هي العصيان. واحتج ابن عباس بوجهين: أحدهما: كثرة نعم من عصى. والثاني: إجلال من عصى، فإن اعتبرنا الأول فنعم الله غير متناهية، كما

قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] وإن اعتبرنا الثاني فهو أجل الموجودات وأعظمها، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه في غاية الكبر، فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة.

والجواب من وجهين: الأول: كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين، وكل ذلك يوجب خفة الذنب. الثاني: هب أن الذنوب كلها كبيرة من حيث إنها ذنوب، ولكن بعضها أكبر من بعض، وذلك يوجب التفاوت. إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر، فالقائلون بذلك فريقان: منهم من قال: الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها، ومنهم من قال: هذا الامتياز إنما يحصل لا في ذواتها، بل بحسب حال فاعليها، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين.

أما القول الأول: فالذاهبون إليه والقائلون به اختلفوا اختلافًا شديدًا، ونحن نشير إلى بعضها، فالأول: قال ابن عباس: كل ما جاء في القرآن مقرونًا بذكر الوعيد فهو كبيرة، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف. الثاني: قال ابن مسعود: افتتحوا سورة النساء، فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة، ثم قال: مصداق ذلك: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١] الثالث: قال قوم: كل عمد فهو كبيرة. واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة.

أما الأول: فلأن كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فالقول بأن كل ما جاء في القرآن مقرونًا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه.

وأما الثاني: فهو أيضًا ضعيف، لأن الله تعالى ذكر كثيرًا من الكبائر في سائر السور، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة.

وأما الثالث: فضعيف أيضًا، لأنه إن أراد بالعمد أنه ليس بساهٍ عن فعله، فما هذا حاله هو الذي نهى الله عنه، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه، وإن أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية، فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد ﷺ وهم لا يعلمون أنه معصية، وهو مع ذلك كفر كبير، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة. وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلاً طويلاً في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال: فهذا كله قول من قال: الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها.

وأما القول الثاني: وهو قول من يقول: الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها، فهؤلاء الذين يقولون: إن لكل طاعة قدرًا من الثواب، ولكل معصية قدرًا من العقاب، فإذا أتى الإنسان بطاعة واستحق بها ثوابًا، ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابًا، فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يتعادلا ويتساويا، وهذا وإن كان محتملاً بحسب التقسيم العقلي إلا أنه دل الدليل السمعي على أنه لا

يوجد، لأنه تعالى قال: ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾[الشورى: ٧] ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون في الجنة ولا في السعير.

والقسم الثاني: أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته، وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب، ويفضل من الثواب شيء، ومثل هذه المعصية هي الصغيرة، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير.

والقسم الثالث: أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته، وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب، ويفضل من العقاب شيء، ومثل هذه المعصية هي الكبيرة، وهذا الانحباط هو المسمى بالإحباط، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة. وهذا قول جمهور المعتزلة.

واعلم أن هذا الكلام مبني على أصول كلها باطلة عندنا. أولها: أن هذا مبني على أن الطاعة توجب ثوابًا والمعصية توجب عقابًا، وذلك باطل لأنا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب أن صدور الفعل عن العبد لا يمكن إلا إذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل، ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب، وكون المعصية موجبة للعقاب، وثانيها: أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك، إلا أنا نعلم ببديهة العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة، فإن ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر، فإن أصروا وقالوا: بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم، فإنهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين، ومن الأمور المتقررة في العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم، فإن دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه، وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد، وثالثها: أن نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد، وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات، فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة، ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئًا آخر، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبًا للثواب أصلاً، وإذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فإن عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها، فوجب أن يكون جميع المعاصي كبائر، وذلك أيضًا باطل. ورابعها: أن هذا الكلام مبني على القول بالإحباط، وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في إبطال القول بالإحباط في سورة البقرة، فثبت أن هذا الذي ذهبت المعتزلة إليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ فالأكثرون قالوا: إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر، لأنه تعالى لما بين في

هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر، فاذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة، عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالإقدام على تلك الصغائر، والإغراء بالقبيح لا يليق بالجملة، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر، ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرًا له عن الإقدام عليه. قالوا: ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، ووقت الموت في جميع الأوقات. والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة، وأن لا يبين أن الكبائر ليست إلا كذا وكذا، فإنه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة، ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب أنه كبيرة. روي أنه ﷺ قال: «**ما تعدون الكبائر**» فقالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: «**الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ المحرمة وعقوق الوالدين وَالْفِرَار مِنْ الزَّحْف وَالسِّحْر وأَكْلُ مَالِ اليتيم وقول الزور وأكل الربا وَقَذْف المُحصنَاتِ الغَافِلاتِ**»(١) وعن عبد الله بن عمر أنه ذكرها وزاد فيها: استحلال آمين البيت الحرام، وشرب الخمر، وعن ابن مسعود أنه زاد فيها: القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله. وذكر عن ابن عباس أنها سبعة، ثم قال: هي إلى السبعين أقرب. وفي رواية أخرى إلى السبعمائة أقرب، والله أعلم.

المسألة الثالثة: احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال: قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر، بين أن من اجتنبها يكفر عن سيئاته، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام.

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه: الأول: أنكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات، وجب أن عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها، لأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل. لأن عند المعتزلة هذا الأصل باطل، وعندنا أنه دلالة ظنية ضعيفة، وإما أن تستدلوا به من حيث إن المعلق بكلمة (إن) على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، وهذا أيضًا ضعيف، ويدل عليه آيات: إحداها: قوله: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[البقرة: ١٧٢] فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد.

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الديات)، باب: (قوله تعالى: ومن أحياها. . .) (١٢/ ١٩٩)، حديث رقم (٦٨٧٠) من طريق محمد بن جعفر. . . به، والترمذي في كتاب (تفسير القرآن)، باب: (من سورة النساء) (٥/ ٢٢٠)، حديث رقم (٣٠٢١) من طريق محمد بن جعفر. . . به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب: (التحريم)، باب: (ذكر الكبائر) (٧/ ١٠٢)، حديث رقم (٤٠٢٢) من طريق ابن شميل. . . به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٠١) من طريق محمد بن جعفر. . . به، والدارمي في كتاب (الديات)، باب: (التشديد في قتل النفس المسلمة) (٢/ ٤٤)، حديث رقم (٢٣٦٠)، كلاهما عن شعبة. . . به.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك. وثالثها: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلا. ورابعها: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده. وخامسها: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]والإكراه على البغاء محرم، سواء أردن التحصن أو لم يردن. وسادسها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل، وسابعها: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]والقصر جائز، سواء حصل الخوف أو لم يحصل، وثامنها: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضًا حق الثنتين، وتاسعها: قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٣٥] وذلك جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل. وعاشرها: قوله: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥]وقد يحصل التوفيق بدون إرادتيهما، والحادي عشر: قوله: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٠]وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق، وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة، فثبت أن المعلق بكلمة (إن) على الشيء لا يلزم أن يكون عدمًا عند عدم ذلك الشيء، والعجب أن مذهب القاضي عبد الجبار في أصول الفقه هو أن المعلق بكملة (إن) على الشيء لا يكون عدمًا عند عدم ذلك الشيء، ثم إنه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية، وذلك يدل على أن حب الإنسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي.

الوجه الثاني من الجواب: قال أبو مسلم الأصفهاني: إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات، وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك، فقال تعالى: إن تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا. وإذا كان هذا الوجه محتملاً، لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة. وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ عام، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز. الثاني: أن قوله: إن باجتنابهم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد؛ لأنه لا يخلو حالهم من أمرين اثنين: إما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم، فالتوبة قد أزالت عقاب ذلك لاجتناب هذه الكبائر، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم، فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات؟ هذا لفظ القاضي في تفسيره.

والجواب عن الأول: أنا لا ندعي القطع بأن قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ محمول على ما تقدم ذكره، لكنا نقول: إنه محتمل، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه. وعن الثاني: أن قولك: من أين أن اجتناب هذا الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات؟

سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم، وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله أعلم.

الوجه الثالث: من الجواب عن هذا الاستدلال: هو أنا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على أن نقول: إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته، وحينئذ تصير هذه الآية عامة في الوعيد، وعمومات الوعيد ليست قليلة، فما ذكرناه جوابًا عن سائر العمومات كان جوابًا عن تمسكهم بهذه الآية، فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي: إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه.

الوجه الرابع: أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرًا بالنسبة إلى شيء، ويكون صغيرًا بالنسبة إلى شيء آخر، وكذا القول في الصغائر، إلا أن الذي يحكم بكونه كبيرًا على الإطلاق هو الكفر، وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة: منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورًا، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وإذا كان هذا محتملاً، بل ظاهرًا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء، بل كل ما يفعله فهو فضل وإحسان، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة.

ثم قال تعالى: ﴿وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ المفضل عن عاصم (يُكَفِّر) (ويُدْخِلْكم) بالياء في الحرفين على ضمير الغائب، والباقون بالنون على استئناف الوعد، وقرأ نافع (مَدْخلًا) بفتح الميم وفي الحج مثله، والباقون بالضم، ولم يختلفوا في ﴿مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ [الإسراء: ٨٠] بالضم، فبالفتح المراد موضع الدخول، وبالضم المراد المصدر وهو الإدخال، أي: ويدخلكم إدخالاً كريمًا، ووصف الإدخال بالكرم بمعنى أن ذلك الإدخال يكون مقرونًا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ [الفرقان: ٣٤].

المسألة الثانية: أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة، بل لا بد معه من الطاعات، فالتقدير: ان أتيتم بجميع الواجبات، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة، فهذا أحد ما يوجب الدخول في الجنة. ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب، بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلي القوي، وهو فضل الله وكرمه ورحمته، كما قال: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟﴾ [يونس: ٥٨]، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾﴾

اعلم أن في النظم وجهين: الأول: قال القفال رحمه الله: إنه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل، وعن قتل النفس، أمرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات، وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له، فإنه إذا لم يرض بذلك وقع في الحسد، وإذا وقع في الحسد وقع لا محالة في أخذ الأموال بالباطل وفي قتل النفوس، فإما إذا رضي بما قدره الله أمكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الأموال.

الوجه الثاني: في كيفية النظم: هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس، من أعمال الجوارح فأمر أولاً بتركهما ليصير الظاهر طاهرًا عن الأفعال القبيحة، وهو الشريعة. ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد، ليصير الباطن طاهرًا عن الأخلاق الذميمة، وذلك هو الطريقة. ثم في الآية مسائل:

المسألة الأولى: التمني عندنا عبارة عن إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون، ولهذا قلنا: إنه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن لكان متمنيًا. وقالت المعتزلة: النهي عن قول القائل: ليته وجد كذا، أو ليته لم يوجد كذا، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيًا، بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ، ولا معنى له إلا ما ذكرناه من إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون.

المسألة الثانية: اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية، أو بدنية، أو خارجية.

أما السعادات النفسانية فنوعان: أحدهما: ما يتعلق بالقوة النظرية، وهو: الذكاء التام والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية. وثانيهما: ما يتعلق بالقوة العملية، وهي: العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور، والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن، واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البله والجربزة، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة.

وأما السعادات البدنية: فالصحة والجمال، والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة.

وأما السعادات الخارجية: فهي كثرة الأولاد الصلحاء، وكثرة العشائر، وكثرة الأصدقاء والأعوان، والرياسة التامة، ونفاذ القول، وكونه محبوبًا للخلق حسن الذكر فيهم، مطاع الأمر فيهم، فهذا هو الإشارة إلى مجامع السعادات، وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه، وبعضها كسبية، وهذا الذي يكون كسبيًا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضًا محض عطاء الله، فإنه لا ترجيح للدواعي وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات، وإلا فيكون سبب السعي والجد مشتركًا فيه،

ويكون الفوز بالسعادة والوصول إلى المطلوب غير مشترك فيه، فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها.

المسألة الثالثة: أن الإنسان إذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لإنسان، ووجد نفسه خاليًا عن جملتها أو عن أكثرها، فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره، ثم يعرض ههنا حالتان: إحداهما: أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الإنسان، والأخرى: أن لا يتمنى ذلك، بل يتمنى حصول مثلها له. أما الأول فهو الحسد المذموم، لأن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه: الإحسان إلى عبيده والجود إليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين، وأيضًا ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الإنسان فيكون هذا اعتراضًا على الله وقدحًا في حكمته، وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة، ويزيل عن قلبه نور الإيمان، وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين، فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا، فإنه يقطع المودة والمحبة والموالاة، ويقلب كل ذلك إلى أضدادها، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان، أما على مذهب أهل السنة والجماعة، فهو أنه تعالى فعال لما يريد: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] فلا اعتراض عليه في فعله. ولا مجال لأحد في منازعته، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وإذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة، وطرق الاعتراضات مردودة. وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضًا مسدود، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم، ولهذا المعنى قال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧] وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه، ولهذا المعنى حكى الرسول ﷺ عن رب العزة أنه قال: «**من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقًا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربًا سواي**»(١) فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الإنسان، ومما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لاَ يَخْطبُ الرَّجُلُ علَى خِطبَةِ أخيه، ولا يَسُومُ عَلى سَوْمِ أخيهِ، ولا تَسْألِ المرأةُ طلاقَ أخْتِهَا لتقوم مقامها فإنَّ الله -تعالى- هُو رَازِقُهَا**»(٢) والمقصود من كل ذلك المبالغة في

(١) أورده الألباني في (الضعيفة) (٥٤٢٩)، وقال: موضوع. ورواه ابن النجار عن علي وفي إسناده موسى بن إسماعيل الذي روى عن آبائه عن علي يسمي موسى الأسدي وهو زائغ ضعيف ولا ندري من هم آباؤه.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (البيوع)، باب: (لا يبع على بيع أخيه) (٥/ ٤١٣)، حديث رقم (٢١٤٠) من طريق علي بن عبد الله... به، ومسلم في كتاب (النكاح)، باب: (تحريم الخطبة على خطبة أخيه) (٢/ ٥١/

المنع من الحسد. أما إذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا: هذا أيضًا لا يجوز، لأن تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا، فلهذاالسبب قال المحققون: إنه لا يجوز للإنسان أن يقول: اللهم أعطني دارًا مثل دار فلان، وزوجة مثل زوجة فلان، بل ينبغي أن يقول: اللهم أعطني ما يكون صلاحًا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي. وإذا تأمل الانسان كثيرًا لم يجد دعاء أحسن مما ذكر الله في القرآن تعليمًا لعباده وهو قوله: ﴿ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: ٢٠١] وروى قتادة عن الحسن أنه قال: لا يتمن أحد المال فلعل هلاكه في ذلك المال، كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾.

المسألة الرابعة: ذكروا في سبب النزول وجوهًا: الأول: قال مجاهد قالت أم سلمة: يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو، ولهم من الميراث ضعف ما لنا، فليتنا كنا رجالاً. فنزلت الآية. الثاني: قال السدي: لما نزلت آية المواريث قال الرجال: نرجو أن نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء: نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية، الثالث: لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء: نحن أحوج لأنّا ضعفاء، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية. الرابع: أتت واحدة من النساء إلى رسول الله ﷺ وقالت: رب الرجال والنساء واحد، وأنت الرسول إلينا وإليهم، وأبونا آدم وأمنا حواء. فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا، فنزلت الآية. فقالت: وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا؟ فقال ﷺ: «**إنَّ لِلْحَامِلِ مِنْكُنَّ أجْرَ الصَّائِمِ القَائِم، فإذَا ضَرَبَهَا الطَّلْقُ لم يدْر أحدٌ مَا لَهَا مِنَ الأجْرِ، فَإذَا أرْضَعَتْ كَانَ لَهَا بِكُلِّ مَصَّة أجر إحيَاء نَفْسٍ**»[(١)].

ثم قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾.

واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة، وأن يكون ما يتعلق بهما.

أما الاحتمال الأول: ففيه وجوه:

الأول: أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا، فينبغي أن يرضى بما قسم الله له.

الثاني: كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به، وأن يترك

١٠٣٣) من طريق زهير . . . به، جميعًا (علي بن عبد الله، زهير، محمد بن منصور، سعيد بن عبد الرحمن) عن سفيان . . . به.

(١) **إسناده صحيح:** وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣٢٢)، حديث رقم (٣٦٧٧٩)، وسعيد بن منصور في (التفسير) (٢/ ٢٥١)، حديث رقم (٥٩٥)، وأبو يعلى في (مسنده) (١٢/ ٣٩٣)، حديث رقم (٦٩٥٩)، جميعًا من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: قالت أم سلمة. . . به.

الاعتراض، والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة والإحراز.

الثالث: كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان، فأبطل الله ذلك بهذه الآية، وبيَّن أن لكل واحد منهم نصيبًا، ذكرًا كان أو أنثى، صغيرًا كان أو كبيرًا.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون المراد بهذه الآية: ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه:

الأول: المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه، فلا تتمنوا خلاف ذلك.

الثاني: لكل أحد جزاء مما اكتسب من الطاعات، فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره: لا تضيع مالك وتتمن ما لغيرك.

الثالث: للرجال نصيب مما اكتسبوا سبب قيامهم بالنفقة على النساء، وللنساء نصيب مما اكتسبن، يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن، وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب.

وأما الاحتمال الثالث: فهو أن يكون المراد من الآية: كل هذه الوجوه: لأن هذا اللفظ محتمل، ولا منافاة.

ثم قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير والكسائي: (وسلوا الله من فضله) بغير همز، بشرط أن يكون أمرًا من السؤال، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء، والباقون بالهمز في كل القرآن.

أما الأول: فنقل حركة الهمزة إلى السين، واستغنى عن ألف الوصل فحذفها.

وأما الثاني: فعلى الأصل. واتفقوا في قوله: ﴿وَلْيَسْـَٔلُوا۟﴾ [الممتحنة: ١٠] أنه بالهمزة، لأنه أمر لغائب.

المسألة الثانية: قال أبو علي الفارسي: قوله: ﴿مِن فَضْلِهِۦ﴾ في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفًا في قياس قول سيبويه، والصفة قائمة مقامه، كأنه قيل: واسألوا الله نعمته من فضله.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ تنبيه على أن الإنسان لا يجوز له أن يعين شيئًا في الطلب والدعاء، ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببًا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الإطلاق.

ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحًا للسائلين، فليقتصر السائل على المجمل، وليحترز في دعائه عن التعيين، فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وُرَّاثًا، ويمكن أيضًا بحيث يكونان موروثًا عنهما.

أما الأول: فهو أن قوله: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ﴾ أي: ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته، ثم كأنه قيل: ومن هؤلاء الورثة؟ فقيل: هم الوالدان والأقربون، وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾.

وأما الثاني: ففيه وجهان:

الأول: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير، والتقدير: ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالي، أي: ورثة و﴿جَعَلْنَا﴾ في هذين الوجهين لا يتعدى إلى مفعولين، لأن معنى ﴿جَعَلْنَا﴾ خلقنا.

الثاني: أن يكون التقدير: ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، فقوله: ﴿مَوَالِيَ﴾ على هذا القول يكون صفة، والموصوف يكون محذوفًا، والراجع إلى قوله: ﴿وَلِكُلٍّ﴾ محذوفًا، والخبر وهو قوله: ﴿نَصِيبٌ﴾ محذوف أيضًا، وعلى هذا التقدير يكون ﴿جَعَلْنَا﴾ متعديًّا إلى مفعولين، والوجهان الأولان أولى، لكثرة الإضمار في هذا الوجه.

المسألة الثانية: (المولى) لفظ مشترك بين معان:

أحدها: المعتق، لأنه ولي نعمته في عتقه، ولذلك يسمى مولى النعمة.

وثانيها: العبد المعتق، لاتصال ولاية مولاه في إنعامه عليه، وهذا كما يسمى الطالب غريمًا، لأن له اللزوم والمطالبة بحقه، ويسمى المطلوب غريمًا لكون الدين لازمًا له.

وثالثها: الحليف لأن المحالف يلي أمره بعقد اليمين.

ورابعها: ابن العم، لأنه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما.

وخامسها: المولى: الولي لأنه يليه بالنصرة قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١].

وسادسها: العَصَبة، وهو المراد به في هذه الآية لأنه لا يليق بهذه الآية إلا هذا المعنى، ويؤكده ما روى أبو صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك**

مالاً فماله للموالي العصبة ومن ترك كلاً فأنا وليه»[1] وقال عليه الصلاة والسلام: «**اقسموا هذا المال فَمَا أَبْقَتْ السهام فَلأَوْلَى عَصَبَةٍ ذَكَرٍ**»[2].

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: ﴿عَقَدَتْ﴾ بغير ألف وبالتخفيف، والباقون بالألف والتخفيف، و﴿عَقَدَتْ﴾: أضافت العقد إلى واحد، والاختيار: (عَاقَدَتْ)، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين.

المسألة الثانية: الأيمان. جمع يمين، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد، وأن يكون معناه القسم، فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه: أحدها: أن المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ إلى الأيدي، وهي في الحقيقة مسندة إلى الحالفين، والسبب في هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد.

والوجه الثاني: في المجاز: وهو أن التقدير: والذين عَاقَدَتْ بحِلْفهم أيمانُكم، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه. الثالث: أن التقدير: والذين عاقدتهم، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول، هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد. أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم، وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الإضافة، والقول في بقية المجازات كما تقدم.

المسألة الثالثة: من الناس من قال: هذه الآية منسوخة، ومنهم من قال: إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها: فالأول: هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم: الحلفاء في الجاهلية، وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول: دمي دمك وسلمي سلمك، وحربي حربك، وترثني وأرثك، وتعقل عني وأعقل عنك، فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥] وبقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١١] الثاني: أن الواحد منهم كان يتخذ إنسانًا

---

(١) **حسن صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الفرائض)، باب: (في ميراث ذوي الأرحام) (٣/ ١٢٦٧)، حديث رقم (٢٨٩٩)، وابن ماجه في كتاب (الفرائض)، باب: (ذوي الأرحام) (٢/ ٩١٤)، حديث رقم (٢٧٣٨)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ١٣١)، جميعًا من طريق بديل بن علي . . . به.

(٢) أخرجه ابن حبان في (صحيحه) (١٣/ ٣٨٩)، حديث رقم (٦٠٢٩)، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٣٧٦)، حديث رقم (٧٩٧٧)، والدارقطني في (سننه) (٤/ ٧٢/ ١٥)، وسعيد بن منصور في (السنن) (١/ ١١٨)، حديث رقم (٢٨٨)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/ ٣٩٠)، جميعًا من طريق ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس . . . به.

أجنبيًّا ابنًا له، وهم المسمون بالأدعياء، وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ. الثالث: أن النبي ﷺ كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه، وكانت تلك المؤاخاة سببًا للتوارث. واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببًا للتوارث بقوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلوناها.

القول الثاني: قول من قال: الآية غير منسوخة، والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوهًا: الأول: تقدير الآية: ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالي ورثة فآتوهم نصيبهم، أي فآتوا الموالي والورثة نصيبهم، فقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ معطوف على قوله: ﴿ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ والمعنى: أن ما ترك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به، وسمى الله تعالى الوارث مولى. والمعنى لا تدفعوا المال إلى الحليف، بل إلى المولى والوارث، وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية، وهذا تأويل أبي علي الجبائي. الثاني: المراد بالذين عاقدت أيمانكم: الزوج والزوجة، والنكاح يسمى عقدًا قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] فذكر تعالى الوالدين والأقربين، وذكر معهم الزوج والزوجة، ونظيره آية المواريث في أنه لما بيَّن ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة، وعلى هذا فلا نسخ في الآية أيضًا، وهو قول أبي مسلم الأصفهاني. الثالث: أن يكون المراد بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ الميراث الحاصل بسبب الولاء، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضًا. الرابع: أن يكون المراد من ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ الحلفاء، والمراد بقوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة، والمخالصة في المخالطة، فلا يكون المراد التوارث، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضًا. الخامس: نقل أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن، وذلك أنه رضي الله عنه حلف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئًا من ماله، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضًا. السادس: قال الأصم: إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل، كما أمر تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيب على ما تقدم ذكره، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده.

المسألة الرابعة: القائلون بأن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ مبتدأ، وخبره قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ قالوا: إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن (الذي) معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ ويجوز أن يكون منصوبًا على قولك: زيدًا فاضربه.

المسألة الخامسة: قال جمهور الفقهاء: لا يرث المولى الأسفل من الأعلى. وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه قال: يرث، لما روى ابن عباس أن رجلاً أعتق عبدًا له، فمات المُعْتِق ولم يترك إلا المُعْتَق، فجعل رسول الله ﷺ ميراثه للغلام المُعْتَق، ولأنه داخل في قوله

تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ﴾ .

والجواب عن التمسك بالحديث: أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الغلام لحاجته وفقره، لأنه كان مالاً لا وارث له، فسبيله أن يصرف إلى الفقراء.

المسألة السادسة: قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما: من أسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره، إنه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يرثه حجة الشافعي: أنا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شيء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم، فقد جعلنا له موالي وهم العصبة، ثم هؤلاء العصبة إما الخاصة وهم الورثة، وإما العامة وهم جماعة المسلمين، فوجب صرف هذا المال إلى العصبة العامة ما لم توجد العصبة الخاصة، واحتج أبو بكر الرازي لقوله بأن الآية توجب الميراث للذي والاه وعاقده، ثم إنه تعالى نسخه بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٧٥] فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولو الأرحام فإذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان.

والجواب: أنا بينا أنه لا دلالة في الآية على أن الحليف يرث، بل بينا أن الآية دالة على أنه لا يرث، وبينا أن القول بهذا النسخ باطل.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدًا﴾ وهو كلمة وعد للمطيعين، وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد، والمراد منه إما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات، وإما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه. وعلى التقدير الأول: الشهيد هو العالم، وعلى التقدير الثاني: هو المخبر.

قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾

اعلم أنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ [النساء: ٣٢] وقد ذكرنا أن سبب نزول هذه الآية أن النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث، فذكر تعالى في هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء في الميراث، لأن الرجال قوامون على النساء، فإنهما وإن اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالآخر، أمر الله الرجال أن يدفعوا إليهن المهر، ويُدِرُّوا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكأنه لا فضل ألبتة، فهذا هو بيان كيفية النظم. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: القَوَّام؛ اسم لمن يكون مبالغًا في القيام بالأمر، يقال: هذا قيِّم المرأة وقَوَّامها للذي يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس: نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار، فإنه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية، وأنه لطمها وأن أثر اللطمة باق في وجهها، فقال عليه الصلاة والسلام: «اقتصي منه. ثم قال لها اصبري حتى أنظر» فنزلت هذه الآية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ أي مسلطون على أدبهن والأخذ فوق أيديهن، فكأنه تعالى جعله أميرًا عليها ونافذ الحكم في حقها، فلما نزلت هذه الآية قال النبي ﷺ: «أردْنَا أمرًا، وأَرَادَ اللَّهُ أمْرًا، والَّذِي أَرَادَ اللَّهُ خَيْر» ورفع القصاص، ثم إنه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين أن ذلك معلل بأمرين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[النساء: ٣٤].

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة: بعضها صفات حقيقية، وبعضها أحكام شرعية، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة، والكتابة في الغالب والفروسية والرمي، وأن منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق، وفي الأنكحة عند الشافعي رضي الله عنه، وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث، وفي تحمل الدية في القتل والخطأ، وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء.

والسبب الثاني: لحصول هذه الفضيلة: قوله تعالى: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ يعني الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها، ثم إنه تعالى قسم النساء قسمين، فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتاتٌ حافظاتٌ للغَيبِ بما حَفِظَ الله، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قرأ ابن مسعود (فالصوالحُ قوانتُ حوافظُ للغيب).

المسألة الثانية: قوله: ﴿قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ﴾ فيه وجهان: الأول: ﴿قَٰنِتَٰتٌ﴾، أي مطيعات لله، ﴿حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ﴾ أي قائمات بحقوق الزوج، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج. الثاني: أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته، أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة، وأصل القنوت دوام الطاعة، فالمعنى أنهن قيمات بحقوق أزواجهن، وظاهر هذا إخبار، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة.

واعلم أن المرأة لا تكون صالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها، لأن الله تعالى قال:

﴿ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ﴾ والألف واللام في الجمع يفيد الاستغراق، فهذا يقتضي أن كل امرأة تكون صالحة، فهي لا بد وأن تكون قانتة مطيعة. قال الواحدي رحمه الله: لفظ القنوت يفيد الطاعة، وهو عام في طاعة الله وطاعة الأزواج، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله: ﴿ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ﴾ واعلم أن الغيب خلاف الشهادة، والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب، وذلك من وجوه: أحدها: أنها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها، ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره، وثانيها: حفظ ماله عن الضياع، وثالثها: حفظ منزله عما لا ينبغي، وعن النبي ﷺ: «**خير النساء إنْ نَظَرْت إلَيْهَا سرتك وَإِنْ أَمَرْتها أَطَاعَتْك وَإِنْ غِبْت عَنْهَا حَفِظَتْك فِي نَفْسِهَا وَمَالِك**»[1] وتلا هذه الآية.

المسألة الثالثة: (ما) في قوله: ﴿ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ فيه وجهان: الأول: بمعنى الذي، والعائد إليه محذوف، والتقدير: بما حفظه الله لهن، والمعنى أن عليهن أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن، حيث أمرهم بالعدل عليهن وإمساكهن بالمعروف وإعطائهن أجورهن، فقوله: ﴿ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ يجري مجرى ما يقال: هذا بذاك، أي هذا في مقابلة ذاك.

والوجه الثاني: أن تكون (ما) مصدرية، والتقدير: بحفظ الله، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أنهن حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن، أي لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله، فيكون هذا من باب إضافة المصدر إلى الفاعل. والثاني: أن المعنى: هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أي بسبب حفظهن حدود الله وأوامره، فإن المرأة لو لا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ أوامره لما أطاعت زوجها، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول.

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات، فقال: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾.

واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث أمر مكروه في المستقبل. قال الشافعي رضي الله عنه: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ النشوز قد يكون قولاً، وقد يكون فعلاً، فالقول مثل أن كانت تلبيه إذا دعاها، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت، والفعل مثل أن كانت تقوم إليه إذا دخل عليها، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها، ثم إنها تغيرت عن كل ذلك، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها، فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الأحوال توجب خوف النشوز.

---

(١) الطبري في (تفسيره) (٥/ ٦٠) من طريق أبي معشر قال حدثنا سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٣٠٦)، حديث رقم (٢٣٢٥) من طريق ابن أبي ذئب عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة... به.

وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف، وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع، ومنه يقال للأرض المرتفعة: نَشْزٌ ونَشَزٌ.

ثم قال تعالى: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رضي الله عنه: أما الوعظ فإنه يقول لها: اتقي الله فإن لي عليك حقًّا وارجعي عما أنت عليه، واعلمي أن طاعتي فرض عليك ونحو هذا، ولا يضربها في هذه الحالة لجواز أن يكون لها في ذلك كفاية، فإن أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها، قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثًا، وأيضًا فإذا هجرها في المضجع فإن كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز، وإن كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران، فكان ذلك دليلاً على كمال نشوزها، وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة، لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك، ثم عند هذه الهجرة إن بقيت على النشوز ضربها. قال الشافعي رضي الله عنه: والضرب مباح وتركه أفضل. روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن، أي نشزن واجترأن، فأتيت النبي ﷺ فقلت له ذئرت النساء على أزواجهن، فأذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي ﷺ جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن، فقال ﷺ: «**لَقَدْ أَطَافَ اللَّيْلَةَ بِآلِ مُحَمَّدٍ سَبْعُونَ امْرَأَةً كلهن يشكون أزواجهن وَلاَ تَجِدُونَ أُولَئِكَ خِيَارَكُمْ**»(١) ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرًا ممن لم يضربوا. قال الشافعي رضي الله عنه: فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب، فأما إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيًا إلى الهلاك ألبتة، بأن يكون مفرقًا على بدنها، ولا يوالي بها في موضع واحد ويتقي الوجه لأنه مجمع المحاسن، وأن يكون دون الأربعين. ومن أصحابنا من قال: لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل في حق العبد، ومنهم من قال: ينبغي أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه.

وأقول: الذي يدل عليه أنه تعالى ابتدأ بالوعظ، ثم ترقى منه إلى الهجران في المضاجع، ثم ترقى منه إلى الضرب، وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الأخف وجب الاكتفاء به، ولم يجز الإقدام على الطريق الأشق والله أعلم.

---

(١) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (النكاح)، باب: (في ضرب النساء) (٢/ ٩٢٠)، حديث رقم (٢١٤٦)، وابن ماجه في كتاب (النكاح)، باب: (ضرب النساء) (١/ ٦٣٨)، حديث رقم (١٩٨٥)، والدارمي في كتاب (النكاح)، باب: (النهي عن ضرب النساء) (٢/ ١٩٨)، حديث رقم (٢٢١٩)، والحميدي (٢/ ٣٨٦)، حديث رقم (٨٧٦)، كلهم من طريق سفيان. . . به.

المسألة الثانية: اختلف أصحابنا قال بعضهم: حكم هذه الآية مشروع على الترتيب، فإن ظاهر اللفظ وإن دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب، قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: يعظها بلسانه، فإن انتهت فلا سبيل له عليها، فإن أبت هجر مضجعها، فإن أبت ضربها، فإن لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين. وقال آخرون: هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل. وقال بعض أصحابنا: تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها، وهل له أن يهجرها؟ فيه احتمال، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها، أو يضربها.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ﴾ أي إذا رجعن عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ أي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقًا على سبيل التعنت والإيذاء ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ وعلوه لا بعلو الجهة، وكبره لا بكبر الجثة، بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات. وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن، وبيانه من وجوه: الأول: أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان، والمعنى أنهن إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم، فالله سبحانه عَلِيٌّ قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم، فلا ينبغي أن تغتروا بكونكم أعلى يدًا منهن، وأكبر درجة منهن. الثاني: لا تبغوا عليهن إذا أطعنكم لعلو أيديكم. فإن الله أعلى منكم وأكبر من كل شيء، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق. الثالث: أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم، فإنهن لا يقدرن على ذلك. الرابع: أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي إذا تاب، بل يغفر له، فإذا تابت المرأة عن نشوزها فأنتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها. الخامس: أنه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر، ولم يهتك السرائر، فأنتم أولى أن تكتفوا بظاهر حال المرأة، وأن لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض.

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها، ثم يهجرها، ثم يضربها، بيّن أنه لم يبق بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ إلى آخر الآية وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: ﴿خِفْتُمْ﴾ أي علمتم. قال: وهذا بخلاف قوله: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤] فإن ذلك محمول على الظن، والفرق بين الموضعين أن في الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والهجر والضرب لما أصرت

على النشوز، فقد حصل العلم بكونها ناشزة: فوجب حمل الخوف ههنا على العلم. طعن الزجاج فيه فقال: ﴿خِفْتُمْ﴾ ههنا بمعنى أيقنتم خطأ، فإنا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج إلى الحكمين.

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلومًا، إلا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذاك، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى. ويمكن أن يقال: وجود الشقاق في الحال معلوم، ومثل هذا لا يحصل منه خوف، إنما الخوف في أنه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا؟ فالفائدة في بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت في الحال فإن ذلك محال، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق في المستقبل.

المسألة الثانية: للشقاق تأويلان: أحدهما: أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه. والثاني: أن كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ معناه: شقاقًا بينهما، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها، يقال: يعجبني صوم يوم عرفة، وقال تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣].

المسألة الرابعة: المخاطب بقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ﴾ من هو؟ فيه خلاف: قال بعضهم: إنه هو الإمام أو من يلي من قبله، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية إليه، وقال آخرون: المراد كل واحد من صالحي الأمة، وذلك لأن قوله: ﴿خِفْتُمْ﴾ خطاب للجمع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية، فوجب حمله على الكل، فعلى هذا يجب أن يكون قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ خطابًا لجميع المؤمنين. ثم قال ﴿فَٱبْعَثُوا۟﴾ فوجب أن يكون هذا أمرًا لآحاد الأمة بهذا المعنى، فثبت أنه سواء وجد الإمام أو لم يوجد، فللصالحين أن يبعثوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها للإصلاح. وأيضًا فهذا يجري مجرى دفع الضرر، ولكل أحد أن يقوم به.

المسألة الخامسة: إذا وقع الشقاق بينهما، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منها، أو يشكل، فإن كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه، وإن كان منه، فإن كان قد فعل فعلاً حلالاً مثل التزوج بامرأة أخرى، أو تسرى بجارية، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق، فإن قبلت وإلا كان نشوزًا، وإن كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابهًا، فالقول أيضًا ما قلناه.

المسألة السادسة: قال الشافعي رضي الله عنه: المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب، وأشد طلبًا للصلاح، فإن كانا أجنبيين جاز. وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال، ليعرف أن رغبته في الإقامة على النكاح، أو في المفارقة، ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع.

المسألة السابعة: هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما، مثل أن يطلق حَكَم الرجل، أو يفتدى حَكَم المرأة بشيء من مالها؟ للشافعي فيه قولان: أحدهما: يجوز، وبه قال مالك وإسحاق. والثاني: لا يجوز، وهو قول أبي حنيفة. وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث علي رضي الله عنه، وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى علي رضي الله عنه، ومع كل واحد منهما جمع من الناس، فأمرهم علي بأن يبعثوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها، ثم قال للحكمين: تعرفان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله تعالى فيما علي ولي فيه. فقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي: كذبت والله حتى تقر بمثل الذي أقرت به. قال الشافعي رضي الله عنه: وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل.

أما دليل القول الأول فهو أنه بعث من غير رضا الزوجين وقال: عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا، وأقل ما في قوله: عليكما، أن يجوز لهما ذلك.

وأما دليل القول الثاني: أن الزوج لما لم يرض توقف علي، ومعنى قوله: كذبت، أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي. ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكمين. والحكم هو الحاكم وإذا جعله حاكمًا فقد مكنه من الحكم، ومنهم من احتج للقول الثاني بأنه تعالى لما ذكر الحكمين، لم يضف إليهما إلا الإصلاح، وهذا يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوض إليهما.

المسألة الثامنة: قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ أي شقاقًا بين الزوجين، ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما، وهو الرجال والنساء.

ثم قال تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿إِن يُرِيدَآ﴾ وجوه: الأول: إن يرد الحكمان خيرًا وإصلاحًا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير. الثاني: إن يرد الحكمان إصلاحًا يوفق الله بين الزوجين. الثالث: إن يرد الزوجان إصلاحًا يوفق الله بين الزوجين. الرابع: إن يرد الزوجان إصلاحًا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه.

المسألة الثانية: أصل التوفيق الموافقة، وهي المساواة في أمر من الأمور، فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة، والآية دالة على أنه لا يتم شيء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى، والمعنى أنه إن كانت نية الحكمين إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق.

النوع التاسع: من التكاليف المذكورة في هذه السورة:

قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخشونة، أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع.

النوع الأول: قوله: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ قال ابن عباس: المعنى وحدوه، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح، فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد، وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١].

النوع الثاني: قوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ﴾ وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ أمر بالإخلاص في العبادة بقوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ﴾ لأن من عبد مع الله غيره كان مشركًا ولا يكون مخلصًا، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

النوع الثالث: قوله: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ واتفقوا على أن ههنا محذوفًا، والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحسانًا كقوله: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤] أي فاضربوها، ويقال: أحسنت بفلان، وإلى فلان. قال كثير:

أَسيئي بِنا أَو أَحسِني لا مَلومَةٌ ... لَدَينا وَلا مَقلِيَّةٌ إِن تَقَلَّتِ

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع: أحدها: في هذه الآية، وثانيها: قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۚ﴾ [الإسراء: ٢٣] وثالثها: قوله: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤] وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والإحسان إليهما. ومما يدل على وجوب البر إليهما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ﴾ [العنكبوت: ٨] وقال في الوالدين الكافرين: ﴿وَإِن جَـٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾ [لقمان: ١٥] وعن النبي ﷺ أنه قال: «**أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ**»(١) وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ من اليمن استأذنه في الجهاد، فقال عليه السلام: «**هَلْ لَكَ أَحَدٌ بِالْيَمَنِ**» فقال: أبواي فقال: «**أبواك أَذِنَا**

---

(١) تقدم قبل قليل.

لَكَ؟» فقال: لا. فقال: «فَارْجِعْ واسْتَأْذِنْهُمَا فَإِنْ أَذِنَا لَكَ فَجَاهِدْ وَإِلاَّ فَبَرَّهُمَا»(١).

واعلم أن الإحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما، وألا يرفع صوته عليهما، ولا يخشن في الكلام معهما، ويسعى في تحصيل مطالبهما والإنفاق عليهما بقدر القدرة من البر، وأن لا يشهر عليهما سلاحًا، ولا يقتلهما، قال أبو بكر الرازي: إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله، فحينئذ يجوز له قتله؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه، وذلك منهي عنه، روي أن النبي ﷺ نهى حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركًا.

النوع الرابع: قوله تعالى: ﴿وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١].

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضًا، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها، لا جرم ميزها الله تعالى في الذكر عن سائر الأنواع، فذكر في هذه الآية قرابة الولاد، ثم أتبعها بقرابة الرحم.

النوع الخامس: قوله: ﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: أحدهما: الصغر، والثاني: عدم المنفق، ولا شك أن من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة. قال ابن عباس: يرفق بهم ويربيهم ويمسح رأسهم، وإن كان وصيًّا لهم فليبالغ في حفظ أموالهم.

النوع السادس: قوله: ﴿وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ واعلم أنه وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير، فيجلب به نفعًا أو يدفع به ضررًا، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين، والإحسان إلى المسكين إما بالإجمال إليه، أو بالرد الجميل. كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ٩].

النوع السابع: قوله: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ قيل: هو الذي قرب جواره، والجار الجنب هو الذي بعد جواره. قال عليه الصلاة والسلام: «**لا يَدْخُلُ الجَنَّةَ من لا يَأْمَنْ جَارَهُ بَوائِقَهُ، ألاَ وَإِنَّ الجَوارَ أَرْبَعُون دارًا**» وكان الزهري يقول: أربعون يمنة، وأربعون يسرة، وأربعون أماما وأربعون خلفًا. وعن أبي هريرة قيل: يا رسول الله إن فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها، أي هي سليطة، فقال عليه الصلاة والسلام: «**لا خير فيها هي في النار**»(٢) وروي أنه ﷺ قال: «**والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما**

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (في الرجل يغزو وأبواه كارهان) (٣/ ١٠٩٦)، حديث رقم (٢٥٣٠)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٩/ ٢٦)، وأورده الحافظ ابن حجر في (تلخيص الحبير) (٢/ ٢٩٠)، والمنذري في (الترغيب والترهيب) (٣/ ٣١٥).

(٢) **إسناده صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٥٤)، حديث رقم (١١٩)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٤٠)، حديث رقم (٩٦٧٣)، وابن حبان في (صحيحه) (١٣/ ٧٦)، حديث رقم (٥٧٦٤)، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ١٨٣)، حديث رقم (٧٣٠٤)، جميعًا من طريق الأعمش عن أبي يحيى مولى جعدة قال سمعت أبا هريرة... به، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

حق الجار إن افتقر أغنيته وإن استقرض أقرضته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابه شر عزيته وإن مرض عدته وإن مات شيعت جنازته» [(١)] وقال آخرون: عني بالجار ذي القربى: القريب النسيب، وبالجار الجنب: الجار الأجنبي، وقرئ «**وَالْجَار ذَا الْقُرْبَى**» نصبًا على الاختصاص، كما قرئ ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨] تنبيهًا على عظم حقه، لأنه اجتمع فيه موجبان. الجوار والقرابة.

النوع الثامن: قوله: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ وقد ذكرنا تفسيره. قال الواحدي: الجُنُب نعت على وزن فُعُل، وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد. يقال: رجل جنب إذا كان غريبًا متباعدًا عن أهله، ورجل أجنبي وهو البعيد منك في القرابة. وقال تعالى: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ﴾ [إبراهيم: ٣٥] أي بعدني، والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر، ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل، ومنه أيضًا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر. وروى المفضل عن عاصم: (وَالْجَارِ الجَنْب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين: أحدهما: أنه يريد بالجنب الناحية، ويكون التقدير: والجار ذي الجنب فحذف المضاف، لأن المعنى مفهوم والآخر: أن يكون وصفًا على سبيل المبالغة، كما يقال: فلان كرم وجود.

النوع التاسع: قوله: ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ وهو الذي صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقًا في سفر، وإما جارًا ملاصقًا، وإما شريكًا في تعلم أو حرفة، وإما قاعدًا إلى جنبك في مجلس أو مسجد أو غير ذلك، من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه، فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الإحسان. قيل: الصاحب الجنب: المرأة فإنها تكون معك وتضجع إلى جنبك.

النوع العاشر: قوله: ﴿وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ وهو المسافر الذي انقطع عن بلده، وقيل: الضيف.

النوع الحادي عشر: قوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾.

واعلم أن الإحسان إلى المماليك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ ابْتَاعَ شَيْئًا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فإن للناس شيمًا ولا تعذبوا عباد الله**» وروي أنه عليه الصلاة والسلام كان آخر كلامه: «**الصَّلَاةَ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**» [(٢)] وروي أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعوذ بالله ويستمعه الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيده ضربًا، فطلع الرسول ﷺ عليه، فقال:

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الكبير) (١٩/ ٤١٩)، حديث رقم (١٠١٤)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٨٤)، حديث رقم (٩٥٦١)، كلاهما من طريق إسماعيل بن عياش عن أبي بكر الهذلي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ١٦٥)، وقال: رواه الطبراني وفيه أبو بكر الهذلي وهو ضعيف.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في حق المملوك) (٤/ ٢١٩٣)، حديث رقم (٥١٥٦)، وابن ماجه في كتاب (الوصايا)، باب: (هل أوصى رسول الله ﷺ) (٢/ ٩٠١)، حديث رقم (٢٦٩٨)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٧٨)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٨/ ١١)، من طريق محمد بن الفضيل عن مغيرة... به.

أعوذ برسول الله فتركه، فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله كان أحق أن يجار عائذه**» قال يا رسول الله فإنه حر لوجه الله، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «**وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار**»(١).

واعلم أن الإحسان إليهم من وجوه: أحدها: أن لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون إليه. وكانوا في الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكلفون الإماء البغاء، وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو مملوك، والإحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة.

واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال: مشت رجلك، وأخذت يدك، قال عليه الصلاة والسلام: «**عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ**» وقال تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١] ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا، لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله: ﴿وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ﴾ [آل عمران: ١٤] ومعنى الفخر التطاول، والفخور الذي يعدد مناقبه كبرًا وتطاولاً. قال ابن عباس: هو الذي يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبرًا فإنه قلما يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف إليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لأجل الرياء والسمعة، بل لمحض أمر الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٣٧﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (بالبَخَلِ) بفتح الباء والخاء، وفي الحديد مثله، وهي لغة الأنصار، والباقون ﴿بِٱلْبُخْلِ﴾ بضم الباء والخاء وهي اللغة العالية.

المسألة الثانية: الذين يبخلون: بدل من قوله: ﴿مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ والمعنى: أن الله لا يحب من كان مختالاً فخورًا ولا يحب الذين يبخلون، أو نصب على الذم. ويجوز أن يكون رفعًا على الذم، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل: الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون: أحقاء بكل ملامة.

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه) (٩/ ٤٤٥)، حديث رقم (١٧٩٥٧)، والمروزي في (البر والصلة) (١/ ١٧٨)، حديث رقم (٣٤٥)، كلاهما من طريق ابن عيينة عن الحسن. . . به، وهذا إسناد ضعيف وهو من مراسيل الحسن ومراسيله ضعيفة.

المسألة الثالثة: قال الواحدي: البخل فيه أربع لغات: البُخْل. مثل القُفْل، والبَخَل مثل الكَرَم، والبَخْل مثل الفَقْر، والبُخُل بضمتين. ذكره المبرد، وهو في كلام العرب عبارة عن منع الإحسان، وفي الشريعة منع الواجب.

المسألة الرابعة: قال ابن عباس: إنهم اليهود، بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته في التوراة، وأمروا قومهم أيضًا بالكتمان ﴿وَيَكْتُمُونَ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد ﷺ ﴿وَأَعْتَدْنَا﴾ في الآخرة لليهود ﴿عَذَابًا مُّهِينًا﴾ واحتج من نصر هذا القول: بأن ذكر الكافر في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر. وقال آخرون: المراد منه البخل بالمال، لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال، فإنه قال: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦] ومعلوم أن الإحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال، ثم ذم المعرضين عن هذا الإحسان فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦] ثم عطف عليه ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ فوجب أن يكون هذا البخل بخلاً متعلقًا بما قبله، وما ذاك إلا البخل بالمال.

والقول الثالث: أنه عام في البخل بالعلم والدين، وفي البخل بالمال، لأن اللفظ عام، والكل مذموم، فوجب كون اللفظ متناولاً للكل.

المسألة الخامسة: أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثًا: أولها: كون الإنسان بخيلاً وهو المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ وثانيها: كونهم آمرين لغيرهم بالبخل، وهذا هو النهاية في حب البخل، وهو المراد بقوله: ﴿وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ وثالثها: قوله: ﴿وَيَكْتُمُونَ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ فيوهمون الفقر مع الغنى، والإعسار مع اليسار، والعجز مع الإمكان، ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى، ولا يرضى بالقضاء والقدر، وهذا ينتهي إلى حد الكفر، فلذلك قال: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ ومن قال: الآية مخصوصة باليهود، فكلامه في هذا الموضع ظاهر، لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر، ويمكن أيضًا أن يكون المراد من هذا الكافر، من يكون كافرًا بالنعمة، لا من يكون كافرًا بالدين والشرع.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: إن شئت عطفت ﴿ٱلَّذِينَ﴾ في هذه الآية على ﴿ٱلَّذِينَ﴾ في الآية التي قبلها، وإن شئت جعلته في موضع خفض عطفًا على قوله: ﴿لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ .

المسألة الثانية: قال الواحدي: نزلت في المنافقين، وهو الوجه لذكر الرئاء، وهو ضرب من النفاق.

وقيل: نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول ﷺ، والأولى أن يقال: إنه تعالى لما أمر بالإحسان إلى أرباب الحاجات، بين أن من لا يفعل ذلك قسمان: فالأول: هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال ألبتة، وهم المذمومون في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ وَيَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبُخۡلِ﴾ [النساء: ٣٧] والثاني: الذين ينفقون أموالهم، لكن لا لغرض الطاعة، بل لغرض الرياء والسمعة، فهذه الفرقة أيضًا مذمومة، ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول. وهو إنفاق الأموال لغرض الإحسان.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَهُۥ قَرِينٗا فَسَآءَ قَرِينٗا﴾.

والمعنى: أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله: ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ﴾ [الزخرف: ٣٦] وبين تعالى أنه بئس القرين، إذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ۝٣ كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: ٣، ٤]. ثم أنه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الإيمان.

فقال: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمۡ عَلِيمٗا ۝٣٩﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ﴾ استفهام بمعنى الإنكار، ويجوز أن يكون (ماذا) اسمًا واحدًا، فيكون المعنى: وأي شيء عليهم، ويجوز أن يكون (ذا) في معنى الذي، ويكون (ما) وحدها اسمًا، ويكون المعنى: وما الذي عليهم لو آمنوا.

المسألة الثانية: احتج القائلون بأن الإيمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ﴾ مشعر بأن الإتيان بالإيمان في غاية السهولة، ولو كان الاستدلال معتبرًا لكان في غاية الصعوبة، فإنا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم، فدل هذا على أن التقليد كاف.

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة في التفاصيل، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة، واعلم أن في هذا البحث غورًا.

المسألة الثالثة: احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة، قال الجبائي: ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك، كما لا يقال لمن هو في النار معذب: ماذا عليهم لو

خرجوا منها وصاروا إلى الجنة، وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام: ماذا عليه لو أكل. وقال الكعبي: لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول: ماذا عليه لو آمن. كما لا يقال لمن أمرضه: ماذا عليه لو كان صحيحًا، ولا يقال للمرأة: ماذا عليها لو كانت رجلاً، وللقبيح: ماذا عليه لو كان جميلاً، وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى، فبطل بهذا ما يقال: إنه وإن قبح من غيره، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه. وقال القاضي عبد الجبار: إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس، ثم يقول له: ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيهًا دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى، فهذا جملة ما ذكروه من الأمثلة.

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة، ومعارضتهم بمسألتي العلم والداعي قد كثرت، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ والمعنى أن القصد إلى الرئاء إنما يكون باطنًا غير ظاهر، فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها، فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب: مثل داعية النفاق والرياء والسمعة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٣٩] فكأنه قال: فإن الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها، فرغب بذلك في الإيمان والطاعة.

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة: الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول أهل اللغة. وروي عن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها، ثم قال: كل واحد من هذه الأشياء ذرة و ﴿مِثْقَالَ﴾ مفعال من الثقل يقال: هذا على مثقال هذا، أي وزن هذا، ومعنى ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ أي ما يكون وزنه وزن الذرة.

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلاً ولا كثيرًا، ولكن الكلام خرج على أصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤].

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقًا لأعمال العباد، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضًا، فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم

هو الله، وأيضًا لو خلق الظلم في الظالم، ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه، ولا على دفعه بعد وجوده، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته: لم ظلمت ثم يعاقبه عليه، كان هذا محض الظلم، والآية دالة على كونه تعالى منزهًا عن الظلم.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مرارًا لا حد لها، وقد ذكرنا أن استدلالات هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب، والسؤال على هذا الحرف معين، وهو المعارضة بالعلم والداعي، فكلما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه، ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح، إلا إذا كان هو قادرًا عليه، ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب في الليالي إلى السرقة.

والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه، وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالمًا، لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم، وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم.

والجواب: أنه تعالى وعدهم بالثواب على تلك الأفعال، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم، فلهذا أطلق عليه اسم الظلم، والذي يدل على أن الظلم محال من الله، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم، وهما محالان على الله، ومستلزم المحال محال، والمحال غير مقدور. وأيضًا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير، والحق سبحانه لا يتصرف إلا في ملك نفسه، فيمتنع كونه ظالمًا. وأيضًا: الظالم لا يكون إلهًا والشيء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحًا، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال، وحينئذ يحتاج في حصول صفة الإلهية له إلى مخصص وفاعل، وذلك على الله محال.

المسألة الخامسة: قالت المعتزلة: إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعة مدة مائة سنة. وقال أصحابنا: هذا باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة، فإسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم، وإنه منفي بهذه الآية.

المسألة السادسة: قال الجبائي: إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات، ولا ينحبط من ذلك العقاب شيء. وقال ابنه أبو هاشم: بل ينحبط. واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا في بطلان القول بالإحباط فإنا نقول: لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من

العقاب أولا يحبط، والقسمان باطلان. فالقول بالإحباط باطل. إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو حصل العدمان معًا لحصل الوجدان معًا، ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول، وذلك محال. وإنما قلنا: إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها ألبتة، لا في جلب ثواب، ولا في دفع عقاب وذلك ظلم، وهو ينافي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الإحباط على ما تقوله المعتزلة.

المسألة السابعة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة، فقالوا: لا شك أن ثواب الإيمان، والمداومة على التوحيد، والإقرار بأنه هو الموصول بصفات الجلال والإكرام، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة: أعظم ثوابًا من عقاب شرب الجرعة من الخمر، فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم، فإذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب، فلو بقي هناك لكان ذلك ظلمًا وهو باطل، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة.

النوع الثاني: من الأمور التي اشتملت عليها هذه الآية:

قوله تعالى: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن كثير (حسنةٌ) بالرفع على تقديره (كان) التامة، والمعنى: وإن حدثت حسنة، أو وقعت حسنة، والباقون بالنصب على تقدير (كان) الناقصة، والتقدير: وإن تك زنة الذرة حسنة. وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضعِّفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف، والباقون ﴿يُضَٰعِفْهَا﴾ بالألف والتخفيف من المضاعفة.

المسألة الثانية: ﴿تَكُ﴾: أصله من (كان يكون) وأصله (تكون) سقطت الضمة للجزم، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار (تكن) ثم حذفوا النون أيضًا لأنها ساكنة. وهي تشبه حروف اللين، وحروف اللين إذا وقعت طرفًا سقطت للجزم، كقولك: لم أدر، أي لا أدري وجاء القرآن بالحذف والإثبات، أما الحذف فهھنا، وأما الإثبات، فكقوله: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

المسألة الثالثة: إن الله تعالى بين بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ أنه لا يبخسهم حقهم أصلاً، وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم.

واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة، لأن مدة الثواب غير متناهية، وتضعيف غير المتناهي محال، بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار: مثلاً

يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب، فيجعله عشرين جزءًا، أو ثلاثين جزءًا، أو أزيد. روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادي مناد على رؤوس الأولين والآخرين: هذا فلان ابن فلان، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه، ثم يقال له: أعط هؤلاء حقوقهم، فيقول: يا رب من أين وقد ذهبت الدنيا؟ فيقول الله لملائكته: انظروا في أعماله الصالحة فأعطوهم منها فإن بقي مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضله ورحمته. مصداق ذلك في كتاب الله تعالى: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفۡهَا﴾ وقال الحسن: قوله: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفۡهَا﴾ هذا أحب إلى العلماء مما لو قال: في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة، لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلومًا أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلاّ الله تعالى، وهو كقوله في ليلة القدر إنها خير من ألف شهر. وقال أبو عثمان النهدي: بلغني عن أبي هريرة أنه قال: إن الله ليعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة، فقدر الله أن ذهبت إلى مكة حاجًا أو معتمرًا فألفيته فقلت: بلغني عنك أنك تقول: إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة: لم أقل ذلك، ولكن قلت: إن الحسنة تضاعف بألفي ألف ضعف، ثم تلا هذه الآية وقال: إذا قال الله: ﴿أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ فمن يقدر قدره [١].

النوع الثالث: من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى: ﴿وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: لدن: بمعنى (عند) إلا أن (لدن) أكثر تمكينًا، يقول الرجل: عندي مال إذا كان ماله ببلد آخر، ولا يقال: لدي مال ولا لدني، إلا ما كان حاضرًا.

المسألة الثانية: اعلم أنه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفۡهَا﴾ والذي يحظر ببالي والعلم عند الله، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب، وأما هذا الأجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب، والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعد بها في الجنة، وأما هذا الأجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية، وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة، وإنما خص هذا النوع بقوله: ﴿مِن لَّدُنۡهُ﴾ لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال، لا ينال بالأعمال الجسدانية، بل إنما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الإشراق والصفاء والنور، وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادة الجسمانية، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحانية.

---

(١) **إسناده ضعيف**: أورده ابن عادل في (تفسير اللباب) (٥/ ١٧٣)، وقال: قال أبو عثمان النهدي: بلغني عن أبي هريرة... به، وهذا إسناد منقطع.

قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ ﴾

وجه النظم هو أنه تعالى بين أن في الآخرة لا يجري على أحد ظلم، وأنه تعالى يجازي المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه، فبيّن تعالى في هذه الآية أن ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق، لتكون الحجة على المسيء أبلغ، والتبكيت له أعظم وحسرته أشد، ويكونَ سرورُ من قَبِلَ ذلك من الرسول وأظْهَرَ الطاعة أعظم، ويكون هذا وعيدًا للكفار الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ووعدًا للمطيعين الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ [النساء: ٤٠].

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: روي أن النبي ﷺ قال لابن مسعود: «اقْرَأْ الْقُرْآنَ عَلَى» قال: فقلت يا رسول الله أنت الذي علمتنيه فقال: «أحِبُّ أن أسْمَعَهُ من غَيْرِي» قال ابن مسعود: فافتتحت سورة النساء، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول ﷺ قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة. وذكر السدي أن أمة محمد ﷺ يشهدون للرسل بالبلاغ، والرسول ﷺ يشهد لأمته بالتصديق، فلهذا قال: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وحكي عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧].

المسألة الثانية: من عادة العرب أنهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه: كيف بك إذا كان كذا وكذا، وإذا فعل فلان كذا، وإذا جاء وقت كذا، فمعنى هذا الكلام: كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها، واستشهدك على هؤلاء، يعني قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم. ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم، وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧].

ثم إنه تعالى وصف ذلك اليوم فقال: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ﴾ يقتضي كون عصيان الرسول مغايرًا للكفر. لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر، إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضًا على تلك المعاصي. لأنه لو لم يكن لتلك

المعصية أثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع أثر.

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تُسْوَى) مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله، وقرأ نافع وابن عامر (تَسَّوَّى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى: تتسوى، فأدغم التاء في السين لقربها منها، ولا يكره اجتماع التشديدين في هذه القراءة لأن لها نظائر في التنزيل كقوله: ﴿ٱطَّيَّرْنَا بِكَ﴾ [النمل: ٤٧] ﴿وَٱزَّيَّنَتْ﴾ [يونس: ٢٤] (وتذَّكّرون). وفي هذه القراءة اتساع، وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائي (تَسْوَى) مفتوحة التاء والسين خفيفة، حذفا التاء التى أدغمها نافع، لأنها كما اعتلت بالإدغام اعتلت بالحذف.

المسألة الثالثة: ذكروا في تفسير قوله: ﴿لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ وجوهًا: الأول: لو يدفنون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى. والثاني: يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء. الثالث: تصير البهائم ترابًا فيودون حالها كقوله: ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ: ٤٠].

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ فيه لأهل التأويل طريقان: الأول: أن هذا متصل بما قبله. والثاني: أنه كلام مبتدأ، فإذا جعلناه متصلاً احتمل وجهين: أحدهما: ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما: يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد ﷺ ولا كفروا به ولا نافقوا، وعلى هذا القول: الكتمان عائد إلى ما كتموا من أمر محمد ﷺ، الثاني: أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يغفر لأهل الإسلام ولا يغفر شركًا، قالوا: تعالوا فلنجحد فيقولون: والله ربنا ما كنا مشركين، رجاء أن يغفر الله لهم، فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون، فهنالك يودون أنهم كانوا ترابًا ولم يكتموا الله حديثًا.

الطريق الثاني في التأويل: أن هذا الكلام مستأنف، فإن ما عملوه ظاهر عند الله، فكيف يقدرون على كتمانه؟

المسألة الخامسة: فإن قيل: كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

والجواب من وجوه: الأول: أن مواطن القيامة كثيرة، فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله: ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨] وموطن يتكلمون فيه كقوله: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍۭ﴾ [النحل: ٢٨] وقولهم: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] فيكذبون في مواطن، وفي مواطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم: ﴿يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا﴾ [الأنعام: ٢٧] وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم، فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم.

الثاني: أن هذا الكتمان غير واقع، بل هو داخل في التمني على ما بينا.

الثالث: أنهم لم يقصدوا الكتمان، وإنما أخبروا على حسب ما توهموا، وتقديره: والله ما كنا

مشركين عند أنفسنا، بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الآن. وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى.

النوع العاشر: من التكاليف المذكورة في هذه السورة.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في سبب النزول وجهين: الأول: أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعامًا وشرابًا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا، فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم. فقرأ: أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت هذه الآية، فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات، فإذا صلوا العشاء شربوها، فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة. وعن عمر رضي الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال: اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأموال، فأنزل فيها أمرك فصبحهم الوحي بآية المائدة. الثاني: قال ابن عباس: نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول ﷺ، فنهاهم الله عنه.

المسألة الثانية: في لفظ الصلاة قولان: أحدهما: المراد منه المسجد، وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن، وإليه ذهب الشافعي.

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه يكون من باب حذف المضاف، أي لا تقربوا موضع الصلاة، وحذف المضاف مجاز شائع، والثاني: قوله: ﴿لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ﴾ [الحج: ٤٠] والمراد بالصلوات مواضع الصلوات، فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز.

والقول الثاني: وعليه الأكثرون: أن المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة، أي لا تصلوا إذا كنتم سكارى.

واعلم أن فائدة الخلاف تظهر في حكم شرعي، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى: لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبًا إلا عابري سبيل، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالاً على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد، وهو قول الشافعي. وأما على القول الثاني فيكون

المعنى: لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، ولا تقربوها حال كونكم جنبًا إلا عابري سبيل، والمراد بعابر السبيل المسافر، فيكون هذا الاستثناء دليلاً على أنه يجوز للجنب الإقدام على الصلاة عند العجز عن الماء. قال أصحاب الشافعي: هذا القول الأول أرجح، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه قال: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة، إنما يصحان على المسجد. الثاني: أنا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحًا، أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحًا، لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد، فإنه يجوز له الصلاة بالتيمم، وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى. الثالث: أنا إذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر، فهذا إن كان واجدًا للماء لم يجز له القرب من الصلاة ألبتة، فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء في الآية، وإن لم يكن واجدًا للماء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم، فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط في الآية، وأما على ما قلناه فإنا لا نفتقر إلى إضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى. الرابع: أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء، وجواز التيمم بعد هذا، فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في آية بعد هذه الآية، والذي يؤكده أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله: ﴿حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ﴾ ثم يستأنف قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ﴾ لأنه حكم آخر. وأما إذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتج فيه إلى هذه الإلحاقات فكان ما قلناه أولى. ولمن نصر القول الثاني أن يقول: إن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ يدل على أن المراد من قوله: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها، فكان حمل الآية على هذا أولى، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الإنسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة، فما يخلُّ بالصلاة كان كالمانع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى.

المسألة الثالثة: قال الواحدي رحمه الله: السُّكَارى جمع سَكْران، وكل نعت على فَعْلان فإنه يجمع على: فُعَالى وفَعَالى، مثل كُسَالى وكَسَالى، وأصل السُّكْر في اللغة سد الطريق، ومن ذلك سكر البثق وهو سَدُّه، وسكرت عينه سكرًا إذا تحيرت، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُكِّرَتۡ أَبۡصَٰرُنَا﴾[الحجر: ١٥] أي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها، ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه في الجري. والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو، فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه في حال صحوه. إذا عرفت هذا فنقول: في لفظ السكارى في هذه الآية قولان: الأول: المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين.

والقول الثاني: وهو قول الضحاك: وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر، إنما المراد منه سكر النوم، قال: ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملاً له، والدليل دل عليه فوجب

المصير إليه، أما بيان أن اللفظ محتمل له فمن وجهين: الأول: ما ذكرنا: أن لفظ السكر في أصل اللغة عبارة عن سد الطريق، ولا شك أن عند النوم تمتلئ مجاري الروح من الأبخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن. الثاني: قول الفرزدق:

مِنَ السَيرِ وَالإدلاجِ يَحسب أنَّما سَقاهُ الكَرى في كُلِّ مَنزِلَةٍ خَمرا [١]

وإذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول: الدليل دلَّ عليه، وبيانه من وجوه: الأول: أن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون، وتوجيه التكليف على مثل هذا الإنسان ممتنع بالعقل والنقل، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الإنسان يقتضي تكليف ما لا يطاق، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يبلغ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه.

والحجة الثانية:قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا نَعسَ أحدُكُمْ وَهُوَ في الصلاة فَلْيَرْقُد حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ؛ فإنه إذا صَلَّى وهو يَنْعَسُ، لَعَلهُ يَذْهَبُ يستَغْفِرُ فَيَسب نَفْسَه**» هذا تقرير قول الضحاك.

واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويدل عليه وجهان: الأول: أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر، والأصل في الكلام الحقيقة، فأما حمله على السكر من العشق، أو من الغضب أو من الخوف، أو من النوم، فكل ذلك مجاز، وإنما يستعمل مقيدًا. قال تعالى: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [ق: ١٩]وقال: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢]الثاني: أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في أصول الفقه أن الآية إذا نزلت في واقعة معينة ولأجل سبب معين، امتنع أن لا يكون ذلك السبب مرادًا بتلك الآية، فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكران؟ فنقول: وهذا أيضًا لازم عليكم، لأنه يقال: كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئًا؟ ثم الجواب عنه: إن المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدي إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة. وأما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على أن السكر المذكور في الآية هو النوم.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المائدة، وأقول: الذي يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودًا إلى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية، فهذا يقتضي جواز

---

(١) تقدم ترجمة الفرزدق.

قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم ما يقول، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز، فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية. هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ.

والجواب عنه: أنا بينا أن حاصل هذا النهي راجع إلى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه إلا على سبيل الظن الضعيف، ومثل هذا لا يكون نسخًا.

المسألة الخامسة: قال صاحب (الكشاف): قرئ (سَكارى) بفتح السين و(سَكْرَى) على أن يكون جمعًا نحو: هَلْكَى، وجَوْعَى.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ عطف على قوله: ﴿وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ والواو ههنا للحال، والتقدير: لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى، وحال ما تكونون جنبًا، والجنب يستوي فيه الواحد والجمع، المذكر والمؤنث، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الإجناب. وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد، وقيل للذي يجب عليه الغسل: جنب، لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر. ثم قال: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ وقد ذكرنا أن فيه قولين: أحدهما: أن هذا العبور المراد منه العبور في المسجد. الثاني: أن المراد بقوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ المسافرون، وبينا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر.

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافًا أربعة: المرضى، والمسافرين، والذين جاءوا من الغائط، والذين لامسوا النساء.

فالقسمان الأولان: يُلْجِئان إلى التيمم، وهما المرض والسفر.

والقسمان الأخيران: يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء، وبالتيمم عند عدم الماء، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام:

أما السبب الأول: وهو المرض، فاعلم أنه على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات، كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة، وثانيها: أن لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الآلام العظيمة. وثالثها: أن لا يخاف الموت والآلام الشديدة. لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن، فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الأولين، وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري أنه لا يجوز التيمم في الكل إلا عند عدم الماء، بدليل أنه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء، بدليل أنه قال في آخر الآية: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾ وإذا كان هذا الشرط معتبرًا في جواز التيمم، فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لا يجوز التيمم، وهو أيضًا قول ابن عباس. وكان يقول: لو شاء الله لابتلاه بأشد من ذلك. ودليل الفقهاء أنه

تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء، وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده، ثم قد دلت السنة على جوازه، ويؤيده ما روي عن بعض الصحابة أنه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة، فسأل بعضهم فأمره بالاغتسال، فلما اغتسل مات، فسمع النبي ﷺ، فقال: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ» (١)، فدل ذلك على جواز ما ذكرناه.

السبب الثاني: السفر، والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء، تيمم، طال سفره أو قصر لهذه الآية.

السبب الثالث: قوله ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ والغائط: المكان المطمئن من الأرض وجمعه الغيطان. وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطًا من الأرض يحجبه عن أعين الناس، ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه.

السبب الرابع: قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (لمستم) بغير ألف من اللمس، والباقون ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بالألف من الملامسة.

المسألة الثانية: اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين: أحدهما: أن المراد به الجماع، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة، وقول أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن اللمس باليد لا ينقض الطهارة. والثاني: أن المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين، سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه.

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول، وذلك لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى: (أو لمستم النساء) واللمس حقيقته المس باليد، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز، والأصل حمل الكلام على حقيقته. وأما القراءة الثانية وهي قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ﴾ فهو مفاعلة من اللمس، وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضًا، بل يجب حمله على حقيقته أيضًا، لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين، واحتج من قال: المراد باللمس الجماع، بأن لفظ اللمس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع، قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقال في آية الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] وعن ابن عباس أنه قال: إن الله حيي

---

(١) حسن: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (في المجروح يتيمم) (١/ ٩٢)، حديث رقم (٣٣٧) من طريق محمد بن شعيب... به، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (في المجروح تصيبه الجنابة) (١/ ١٨٩)، حديث رقم (٥٧٢) من طريق عبد الحميد بن حبيب... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٣٠)، حديث رقم (٣٠٥٧) من طريق أبي المغيرة... به، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (في الذي يطوف على نسائه في غُسل واحد) (١/ ١٩١)، حديث رقم (٧٥٢)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ١٦٥)، وابن حبان في (موارده) (١/ ٣٢٩)، حديث رقم (٢٠١)، جميعًا عن الأوزاعي... به.

كريم يعف ويكني، فعبر عن المباشرة بالملامسة. وأيضًا الحدث نوعان: الأصغر، وهو المراد بقوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ فلو حملنا قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية، فوجب حمله على الحدث الأكبر.

واعلم أن كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل، فوجب أن لا يجوز. وأيضًا فحكم الجنابة تقدم في قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار.

المسألة الثالثة: قال أهل الظاهر: إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ أما الملموس فلا. وقال الشافعي رضي الله عنه: بل ينتقض وضوءهما معًا.

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رضي الله عنه: إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى، ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجب. حجة الشافعي قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب، فلا بد في كل مرة من سبق الطلب.

فإن قيل: قولنا: وجد، لا يشعر بسبق الطلب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾[الضحى: ٧، ٨] وقوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾[الأعراف: ١٠٢] وقوله: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[طه: ١١٥] فإن الطلب على الله محال.

قلنا: الطلب وإن كان في حقه تعالى محالاً، إلا أنه لما أخرج محمدًا ﷺ من بين قومه بما لم يكن لائقًا لقومه صار ذلك كأنه طلبه، ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصروا فيها صار كأنه طلب شيئًا ثم لم يجده، فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذي ذكرناه.

المسألة الثانية: أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لعطشه أو عطش حيوان محترم جاز له التيمم، أما إذا وجد من الماء مالا يكفيه للوضوء، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم؟ قد أوجبه الشافعي رضي الله عنه، متمسكًا بظاهر لفظ الآية.

ثم قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: التيمم في اللغة عبارة عن القصد، يقال: أَمَّمْتُه وتيمَّمْتُه وتأممته، أي قصدته وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد، قال الزجاج: الصعيد وجه الأرض، ترابًا كان أو غيره.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لو فرضنا صخرًا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيًا. وقال الشافعي رضي الله عنه: بل لا بد من تراب يلتصق بيده.

احتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال: التيمم هو القصد، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض، فقوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ أي اقصدوا أرضًا، فوجب أن يكون هذا القدر كافيًا. وأما الشافعي فإنه احتج بوجهين: الأول: أن هذه الآية ههنا مطلقة، ولكنها في سورة المائدة مقيدة، وهي قوله سبحانه: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[المائدة: ٦] وكلمة (من) للتبعيض، وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه. فإن قيل: إن كلمة (من) لابتداء الغاية، قال صاحب (الكشاف): لا يفهم أحد من العرب من قول القائل: مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب إلا معنى التبعيض، ثم قال: والإذعان للحق أحق من المراء.

الثاني: ما ذكره الواحدي رحمه الله، وهو أنه تعالى أوجب في هذه الآية كون الصعيد طيبًا، والأرض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾[الأعراف: ٥٨] فوجب في التي لا تنبت أن لا تكون طيبة، فكان قوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ أمرًا بالتيمم بالتراب فقط، وظاهر الأمر للوجوب. أن قوله: ﴿صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ أمر بإيقاع التيمم بالصعيد الطيب، والصعيد الطيب هو الأرض التي لا سبخة فيها، ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالإجماع، فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط، لا سيما وقد خصص النبي عليه الصلاة والسلام التراب بهذه الصفة، فقال: «جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَتُرَابُهَا طَهُورًا»(١) وقال: «التُّرابُ طَهُور المُسْلم إِذَا لَمْ يجدِ المَاءَ»(٢).

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين إلى الكوعين، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين، وحجتهم أن اسم اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الإبطين، إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الإجماع، فبقي اللفظ متناولاً للباقي. ثم ختم تعالى الآية بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ وهو كناية عن الترخيص، والتيسير، لأن من كان من عادته أن يعفو عن المذنبين، فبأن يرخص للعاجزين كان أولى.

---

(١) **صحيح**: أخرجه أحمد في (مسنده) (٥/ ١٤٥) عن ابن إسحاق... به، وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (المواضع التي لا يجوز فيها الصلاة) (١/ ٢٤٠)، حديث رقم (٤٨٩) من طريق عبيد بن عمير... به، والدارمي في كتاب (السير)، باب: (الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا) (٢/ ٨٧)، حديث رقم (٢٤٦٧) والحديث متفق عليه من رواية جابر بن عبد الله، البخاري في كتاب (التيمم)، باب: (حديث نزول آية التيمم) (١/ ٥١٩)، حديث رقم (٧٣٥)، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (المقدمة) (١/ ٣/ ٣٧٠).

(٢) **إسناده صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (١/ ٢١١)، حديث رقم (١٢٤) من طريق أبي قلابة عن عمرو بن بجدان عن أبي ذر... به، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، ورواه أبو داود في (سننه) (١/ ١٧٥)، حديث رقم (٣٣٣)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٤٦/ ١٥٥) من طريق أبي قلابة... به، ولفظه (الصعيد الطيب الطهور).

قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ۝٤٤ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ۝٤٥ ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعًا كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية، قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية، وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين، لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يُكِلُّ الطبع ويكدر الخاطر، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر، فإنه ينشط الخاطر ويقوي القريحة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ معناه: ألم ينته علمك إلى هؤلاء، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وحاصل الكلام أن العلم اليقيني يشبه الرؤية، فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم.

المسألة الثانية: الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب: هم اليهود، ويدل عليه وجوه: الأول: أن قوله بعد هذه الآية: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [النساء: ٤٦] متعلق بهذه الآية. الثاني: روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في حبرين من أحبار اليهود، كانا يأتيان رأس المنافقين عبد الله بن أبي ورهطه فيثبطونهم عن الإسلام. الثالث: أن عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى.

المسألة الثالثة: لم يقل تعالى: إنهم أوتوا علم الكتاب، بل قال: ﴿ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام، ولم يعرفوا منها نبوة محمد ﷺ، فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين، فوصفهم الله بأن معهم علم الكتاب، فقال: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣] والله أعلم.

المسألة الرابعة: اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين: الضلال والإضلال، أما الضلال فهو قوله: ﴿ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ وفيه وجوه: الأول: قال الزجاج: يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة، وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئًا آثره. الثاني: أن في الآية إضمارًا، وتأويله: يشترون الضلالة بالهدى كقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦] أي يستبدلون الضلالة بالهدى، ولا إضمار على قول الزجاج. الثالث: المراد بهذه الآية عوام اليهود، فإنهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها، فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة، ولا إضمار على هذا التأويل أيضًا، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة في علمائهم، ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالإضلال فقال: ﴿ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ﴾ يعني أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبيس عليهم؛ لكي يخرجوا عن الإسلام.

واعلم أنك لا ترى حالة أسوأ ولا أقبح ممن جمع بين هذين الأمرين أعني الضلال والإضلال. ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِأَعۡدَآئِكُمۡۚ﴾ أي هو سبحانه أعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرٗا﴾ والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين، بين أن الله تعالى وليُّ المسلمين وناصرهم، ومن كان الله وليًّا له وناصرًا له لم تضره عداوة الخلق، وفي الآية سؤالات:

السؤال الأول: ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له، فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرارًا.

والجواب: أن الولي المتصرف في الشيء، والمتصرف في الشيء لا يجب أن يكون ناصرًا له فزال التكرار.

السؤال الثاني: لم لم يقل: وكفى بالله وليًّا ونصيرًا؟ وما الفائدة في تكرير قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ﴾.

والجواب: أن التكرار في مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرًا في القلب وأكثر مبالغة.

السؤال الثالث: ما فائدة الباء في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا﴾.

والجواب: ذكروا وجوهًا، الأول: لو قيل: كفى الله، كان يتصل الفعل بالفاعل. ثم ههنا زيدت الباء إيذانًا أن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في الرتبة وعظم المنزلة. الثاني: قال ابن السراج: تقدير الكلام: كفى اكتفاؤك بالله وليًّا، ولما ذكرت (كفى) دل على الاكتفاء، لأنه من لفظه، كما تقول: من كذب كان شرًّا له، أي كان الكذب شرًا له، فأضمرته لدلالة الفعل عليه. الثالث: يخطر ببالي أن الباء في الأصل للإلصاق، وذلك إنما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التأثير، ولو قيل: كفى الله، دل ذلك على كونه تعالى فاعلاً لهذه الكفاية، ولكن لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة، فإذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة، بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد، كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[ق: ١٦].

قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ٤٦﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور: أحدها: أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في متعلق قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ﴾ وجوه: الأول: أن يكون بيانًا للذين أوتوا نصيبًا من الكتاب، والتقدير: ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب من الذين هادوا، والثاني: أن يتعلق بقوله: ﴿نَصِيرًا﴾ والتقدير: وكفى بالله نصيرًا من الذين هادوا، وهو كقوله: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٧]الثالث: أن يكون خبر مبتدأ محذوف، و﴿يُحَرِّفُونَ﴾ صفته. تقديره: من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم، فحذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه. الرابع: أنه تعالى لما قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ [النساء: ٤٤]بقي ذلك مجملاً من وجهين، فكأنه قيل: ومن ذلك الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب؟ فأجيب وقيل: من الذين هادوا، ثم قيل: وكيف يشترون الضلالة؟ فأجيب وقيل: يحرفون الكلم.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: الجمع مؤنث، فكان ينبغي أن يقال: يحرفون الكلم عن مواضعها.

والجواب: قال الواحدي: هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده، وكل جمع يكون كذلك فإنه يجوز تذكيره، ويمكن أن يقال: كون الجمع مؤنثًا ليس أمرًا حقيقيًا، بل هو أمر لفظي، فكان التذكير والتأنيث فيه جائزًا وقرئ: (يحرفون الكِلْمَ).

المسألة الثالثة: في كيفية التحريف وجوه: أحدها: أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم (ربعة) عن موضعه في التوراة بوضعهم (آدم طويل) مكانه، ونحو تحريفهم (الرجم) بوضعهم (الحد) بدله، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٩].

فإن قيل: كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب؟

قلنا: لعلّه يقال: القوم كانوا قليلين، والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف، والثاني: أن المراد بالتحريف: إلقاء الشبه الباطلة، والتأويلات الفاسدة، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية، كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم، وهذا هو الأصح. الثالث: أنهم كانوا يدخلون على النبي ﷺ ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به، فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه.

المسألة الرابعة: ذكر الله تعالى ههنا: ﴿عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وفي المائدة ﴿مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ٤١]والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة، فههنا قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ معناه: أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب. وأما الآية المذكورة في سورة المائدة، فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة، وكانوا يخرجون اللفظ أيضًا من

الكتاب، فقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ﴾ إشارة إلى التأويل الباطل وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ٤١] إشارة إلى إخراجه عن الكتاب.

النوع الثاني: من ضلالاتهم: ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ وفيه وجهان: الأول: أن النبي عليه السلام كان إذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر: سمعنا، وقالوا في أنفسهم: وعصينا، والثاني: أنهم كانوا يظهرون قولهم: سمعنا وعصينا، إظهارًا للمخالفة، واستحقارًا للأمر.

النوع الثالث: من ضلالتهم قوله: ﴿وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾.

واعلم أن هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم، ويحتمل الإهانة والشتم. أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروهًا، وأما أنه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه: الأول: أنهم كانوا يقولون للنبي ﷺ: اسمع، ويقولون في أنفسهم: لا سمعت، فقوله: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ معناه: غير سامع، فإن السامع مسمع، والمسمع سامع. الثاني: غير مسمع، أي غير مقبول منك، ولا تجاب إلى ما تدعو إليه، ومعناه غير مسمع جوابًا يوافقك، فكأنك ما أسمعت شيئًا. الثالث: اسمع غير مسمع كلامًا ترضاه، ومتى كان كذلك فإن الإنسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه، فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم.

النوع الرابع: من ضلالاتهم قولهم: ﴿وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ﴾ أما تفسير ﴿رَٰعِنَا﴾ فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه: الأول: أن هذه كلمة كانت تجري بينهم على جهة الهزء والسخرية، فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها في حضرة الرسول ﷺ. الثاني: قوله: ﴿رَٰعِنَا﴾ معناه ارعنا سمعك، أي اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم، وهذا مما لا يخاطب به الأنبياء عليهم السلام، بل إنما يخاطبون بالإجلال والتعظيم. الثالث: كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك، وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم. الرابع: أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم: ﴿رَٰعِنَا﴾ راعينا، وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغنامًا لنا، وقوله: ﴿لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾ قال الواحدي: أصل (ليًّا) لويا، لأنه من لويت، ولكن الواو أدغمت في الياء لسبقها بالسكون، ومثله الطي وفي تفسيره وجوه: الأول: قال الفراء كانوا يقولون: راعنا ويريدون به الشتم، فذاك هو اللّي، وكذلك قولهم: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ وأرادوا به لا سمعت، فهذا هو اللي. الثاني: انهم كانوا يَصِلُون بألسنتهم ما يضمرونه من الشتم إلى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق. الثالث: لعلهم كانوا يفتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية، كما جرت عادة من يهزأ بإنسان بمثل هذا الأفعال، ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم في الدين، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم: إنما نشتمه ولا يعرف، ولو كان نبيًّا لعرف ذلك، فأظهر الله تعالى

ذلك فعرفه خبث ضمائرهم، فانقلب ما فعلوه طعنًا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته، لأن الإخبار عن الغيب معجز.

فإن قيل: كيف جاءوا بالقول المحتمل للوجهين بعدما حرفوا، وقالوا سمعنا وعصينا؟

والجواب من وجهين: الأول: أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال: إنهم ما كانوا يظهرون قولهم: ﴿وَعَصَيْنَا﴾ بل كانوا يقولونه في أنفسهم. والثاني: هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان، ولا يواجهونه بالسب والشتم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ﴾ والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم: سمعنا وعصينا، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولإظهارك الدلائل والبينات مرات بعد مرات، وبدل قولهم: ﴿وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ قولهم: واسمع، وبدل قولهم: ﴿رَٰعِنَا﴾ قولهم: ﴿وَٱنظُرْنَا﴾ أي اسمع منا ما نقول، وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرًا لهم عند الله وأقوم، أي أعدل وأصوب، ومنه يقال: رمح قويم أي مستقيم؛ وقومت الشيء من عوج فتقوَّم.

ثم قال: ﴿وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم.

ثم قال: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وفيه قولان: أحدهما: أن القليل صفة للقوم، والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون. ثم منهم من قال: كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه، وقيل: هم الذين عَلِم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك.

والقول الثاني: أن القليل صفة للإيمان، والتقدير فلا يؤمنون إلا إيمانًا قليلاً، فإنهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء، ورجح أبو علي الفارسي هذا القول على الأول، قال: لأن (قليلاً) لفظ مفرد، ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ [الشعراء: ٥٤] ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردًا، والمراد به الجمع قال تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩] وقال: ﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠ يُبَصَّرُونَهُمْ﴾ [المعارج: ١٠، ١١] فدل عود الذكر مجموعًا إلى القبيلين على أنه أريد بهما الكثرة.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ۝٤٧﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذائهم أمرهم بالإيمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك، ولقائل أن يقول: كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته، حتى يكون إيمانهم استدلاليًا، فلما أمرهم بذلك

الإيمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد.

والجواب عنه: أن هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب، وهذا صفة من كان عالمًا بجميع التوراة. ألا ترى أنه قال في الآية الأولى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ٤٤] ولم يقل: ألم تر إلى الذين أوتوا الكتاب، لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة، فلما قال في هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالمًا بكل التوراة، ومن كان كذلك فإنه يكون عالمًا بالدلائل الدالة على نبوة محمد ﷺ، لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل، ولهذا قال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾ أي مصدقًا للآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد ﷺ، واذا كان العلم حاصلاً كان ذلك الكفر محض العناد، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزمًا، وأن يقرن الوعيد الشديد بذلك.

المسألة الثانية: الطَّمس: المحو، تقول العرب في وصف المفازة، إنها طامسة الأعلام وطَمُسَ الطريق وطُمِسَ إذا درس، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله، وطَمَسَتِ الريحُ الأثر إذا محته، وطمستُ الكتابَ محوتُه، وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين: أحدهما: حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه، والثاني: حمل اللفظ على مجازه.

أما القول الأول: فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها، فإن الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس، فاذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسًا، ومعنى قوله: ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ﴾ رد الوجوه إلى ناحية القفا، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة، فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه، ومما يقرره قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الانشقاق: ١٠] فإنه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم، لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان.

فاما القول الثاني: فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه، ثم ذكروا فيه وجوهًا: الأول: قال الحسن: المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها، أي على ضلالتها، والمقصود بيان إلقائها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الأنفال: ٢٤] تحقيق القول فيه أن الإنسان في مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات، فقدامه عالم المعقولات، ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم: ﴿نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]. الثاني: يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير، وبالوجوه: رؤساؤهم ووجهاؤهم، والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب منهم الإقبال والوجاهة

ونكسوهم الصَّغار والإدبار والمذلة. الثالث: قال عبد الرحمن بن زيد: هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى، وتأول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام، كما جاءوا منها بدءًا، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين: أحدهما: تقبيح صورتهم يقال: طمس الله صورته كقوله: قبح الله وجهه، والثاني: إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها.

فإن قيل: إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا إشكال ألبتة، وإن فسرناه على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فإنه قال: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ﴾ وظاهره ليس هو المسخ. الثاني: قوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ﴾ تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا﴾ واقعًا في الآخرة، فصار التقدير: آمنوا من قبل أن يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت. الثالث: أنا قد بينا أن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطًا بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه، ففات المشروط بفوات الشرط، ويقال: لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله ﷺ قبل أن يأتي أهله فأسلم، وقال: يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي[1].

الرابع: أنه تعالى لم يقل: من قبل أن نطمس وجوهكم، بل قال: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا﴾ وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة، ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ﴾ فذكرهم على سبيل المغايبة، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب، وحمل الآية على طريقة الإلتفات وإن كان جائزًا إلا أن الأظهر ما ذكرناه.

ثم قال تعالى: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ قال مقاتل وغيره: نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم. وقال أكثر المحققين: الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف، ألا ترى الى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠] ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير، وههنا سؤالات:

السؤال الأول: إلى من يرجع الضمير في قوله: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ﴾.

الجواب: إلى الوجوه إن أريد الوجهاء أو لأصحاب الوجوه، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم، أو يرجع إلى الذين أوتوا على طريقة الإلتفات.

---

(١) لم أجده إلا في كتب التفاسير بدون إسناد.

السؤال الثاني: قد كان اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا.

والجواب: أن لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرًا في الخزي فيصح ذلك فيه.

السؤال الثالث: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ خطاب مشافهة، وقوله: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ﴾ خطاب مغايبة، فكيف يليق أحدهما بالآخر؟

الجواب: منهم من حمل ذلك على طريقة الإلتفات كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾[يونس: ٢٢] ومنهم من قال: هذا تنبيه على أن التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم.

وعندي فيه احتمال آخر: وهو أن اللعن هو الطرد والإبعاد، وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايبة، فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لأمره، على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله، كما تقول في الشيء الذي لا شك في حصوله: هذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعد. وإنما قال: ﴿وَكَانَ﴾ إخبارًا عن جريان عادة الله في الأنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بإنزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة، فكأنه قيل لهم: أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله في الأمم السالفة واقعًا لا محالة، فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد، والله أعلم.

المسألة الثانية: احتج الجُبَّائي بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال: قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ يقتضي أن أمره مفعول، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد، فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع، وهذا في غاية السقوط لأن الأمر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[هود: ٩٧] والمراد ههنا ذاك.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾

اعلم أن الله تعالى لما هدد اليهود على الكفر، وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين أن مثل هذا التهديد من خواص الكفر، فأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك، بل هو سبحانه قد يعفو عنها، فلا جرم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية دالة على أن اليهودي يسمى مشركًا في عرف الشرع، ويدل عليه وجهان: الأول: أن الآية دالة على أن ما سوى الشرك مغفور، فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية، وبالإجماع هي غير مغفورة، فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك. الثاني: أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود، فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك، وإلا لم يكن الأمر كذلك.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [الحج: ١٧] إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ﴾ [الحج: ١٧] عطف المشرك على اليهودي، وذلك يقتضي المغايرة.

قلنا: المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي، ولا بد من المصير إلى ما ذكرناه دفعًا للتناقض. إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: قال الشافعي رضي الله عنه: المسلم لا يقتل بالذمي، وقال أبو حنيفة: يقتل. حجة الشافعي أن الذمي مشرك لما ذكرناه، والمشرك مباح الدم لقوله تعالى: اقتلوا المشركين. فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله، ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي، فوجب أن يبقى معمولاً به في سقوط القصاص عن قاتله.

المسألة الثانية: هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر.

واعلم أن الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالإجماع لا يغفر على سبيل الوجوب، وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه، فإذا كان قوله: إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل، وجب أن يكون قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ هو أن يغفره على سبيل التفضل؛ حتى يكون النفي والإثبات متواردين على معنى واحد. ألا ترى أنه لو قال: فلان لا يعطي أحدًا تفضلاً، ويعطي زائدًا فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلاً، حتى لو صرح وقال: لا يعطي أحدًا شيئًا على سبيل التفضل ويعطي أزيد على سبيل الوجوب، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام، فثبت أن قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ على سبيل التفضل. إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلاً، فلا يمكن حمل الآية عليه، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب. الثاني: أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين: الشرك وما سوى الشرك، ثم إن ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعًا، وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعًا، لكن في حق من يشاء، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك، لكن في حق من شاء. ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور، وجب

أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضًا مغفورة. الثالث: أنه تعالى قال: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ فعلق هذا الغفران بالمشيئة، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به، وغير معلق على المشيئة، فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب، واعترضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لا ينافي وجوبه، ألا ترى أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٩] ثم إنا نعلم أنه تعالى لا يزكي إلا من كان أهلاً للتزكية، وإلا كان كذبًا، والكذب على الله محال، فكذا ههنا.

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد، ونحن نعارضها بعمومات الوعد، والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[البقرة: ٨١] فلا فائدة في الإعادة. وروى الواحدي في البسيط بإسناده عن ابن عمر قال: كنا على عهد رسول الله ﷺ إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات[1]. وقال ابن عباس: إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل، كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب. ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر. وروي مرفوعًا أن النبي ﷺ قال: **«اتسموا بالإيمان وأقروا به فكما لا يخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لا تخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه»**.

المسألة الثانية: روي عن ابن عباس أنه قال: لما قتل وحشي حمزة يوم أحد، وكانوا قد وعدوه بالإعتاق إن هو فعل ذلك، ثم إنهم ما وفوا له بذلك، فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي ﷺ بذنبهم، وأنه لا يمنعهم عن الدخول في الإسلام إلا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾[الفرقان: ٦٨] فقالوا: قد ارتكبنا كل ما في الآية، فنزل قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾[الفرقان: ٧٠] فقالوا: هذا شرط شديد نخاف أن لا نقوم به، فنزل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فقالوا: نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته، فنزل ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾[الزمر: ٥٣] فدخلوا عند ذلك في الإسلام. وطعن القاضي في هذه الرواية وقال: إن من يريد الإيمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد؛ ولأن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[الزمر: ٥٣] لو كان على إطلاقه لكان ذلك إغراء لهم بالثبات على ما هم عليه.

والجواب عنه: لا يبعد أن يقال: إنهم استعظموا قتل حمزة وإيذاء الرسول إلى ذلك الحد، فوقعت الشبهة في قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا، فلهذا المعنى حصلت المراجعة. وقوله: هذا إغراء بالقبيح، فهو أنه إنما يتم على مذهبه، أما على قولنا: إنه تعالى فعال لما يريد، فالسؤال ساقط، والله أعلم.

---

(١) ذكره ابن عادل في (اللباب) (٥/ ١٩٣)، وقال: قال مطرف بن الشخير قال ابن عمر... به.

ثم قال: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ أي اختلق ذنبًا غير مغفور، يقال: افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه، وأصله من الفرى بمعنى القطع.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ فعند هذا قالوا: لسنا من المشركين، بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨]وحكى عنهم أنهم قالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] وحكى أيضًا أنهم قالوا: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١]وبعضهم كانوا يقولون: إن آباءنا كانوا أنبياء فيشفعون لنا. وعن ابن عباس رضي الله عنه أن قومًا من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي ﷺوقالوا: يا محمد هل على هؤلاء ذنب؟ فقال لا، فقالوا: والله ما نحن إلا كهؤلاء: ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار، وما عملناه بالنهار كفّر عنا بالليل. وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية أنفسهم فذكر تعالى في هذه الآية أنه لا عبرة بتزكية الإنسان نفسه، وإنما العبرة بتزكية الله له وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الإنسان نفسه، ومنه تزكية المعدل للشاهد، قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢]وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى، والتقوى صفة في الباطن، ولا يعلم حقيقتها إلا الله، فلا جرم لا تصلح التزكية إلا من الله، فلهذا قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾.

فإن قيل:أليس أنه ﷺقال: «والله، إني لأمينٌ في السَّماءِ، وأمِينٌ في الأرْضِ»[1].

قلنا:إنما قال ذلك حين قال المنافقون له: اعدل في القسمة، ولأن الله تعالى لما زكّاه أولاً بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره.

المسألة الثانية: قوله: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾ يدل على أن الإيمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجلَّ أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الإيمان، فلما ذكر تعالى أنه هو الذي يزكي من يشاء دل على أن إيمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ هو كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] والمعنى أن الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم، أو يكون

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الكبير) (١/ ٢٣١)، حديث رقم (٩٨٩)، والروياني في (مسنده) (١/ ٤٦٢)، حديث رقم (٦٩٥)، كلاهما من طريق موسى بن عبيدة عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن أبي رافع... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٤/ ١٢٦)، وقال: رواه الطبراني في الكبير والبزار وفيه موسى بن عبيدة الربذي وهو ضعيف.

المعنى: أن الذين زكاهم الله فإنه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئًا، والفتيل ما فتلت بين أصبعيك من الوسخ، فعيل بمعنى مفعول، وعن ابن السكيت: الفتيل: ما كان في شق النواة، والنقير: النقطة التي في ظهر النواة، والقطمير القشرة الرقيقة على النواة، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالاً للشيء التافه الحقير، أي لا يظلمون لا قليلاً ولا كثيرًا.

ثم قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا تعجيب للنبي ﷺ من فريتهم على الله، وهي تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله، وهو قولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[المائدة: ١٨] وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ وقولهم: ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل.

المسألة الثانية: مذهبنا أن الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبًا، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم، وقال الجاحظ: شرط كونه كذبًا أن يعلم كونه بخلاف ذلك، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم الزكاء والطهارة، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه، وهذا يدل على ما قلناه.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ وإنما يقال: كفى به في التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم، أما في المدح فكقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾[النساء: ٤٥] وأما في الذم فكما في هذا الموضع. وقوله: ﴿إِثْمًا مُّبِينًا﴾ منصوب على التمييز.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعًا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: روي أن حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشًا على محاربة الرسول ﷺ، فقالوا: أنتم أهل كتاب، وأنتم أقرب الى محمد منكم إلينا فلا نأمن مكركم، فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان: أنحن أهدى سبيلاً أم محمد؟ فقال كعب: ماذا يقول محمد؟ قالوا: يأمر بعبادة الله وحده وينهي عن عبادة الأصنام

وترك دين آبائه، وأوقع الفرقة. قال: وما دينكم؟ قالوا: نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا أفعالهم، فقال: أنتم أهدى سبيلاً. فهذا هو المراد من قولهم: ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾ [النساء: ٥١].

المسألة الثانية: اختلف الناس في الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوهًا:

الأول: قال أهل اللغة: كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت، ثم زعم الأكثرون أن الجبت ليس له تصرف في اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الرديء، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الإسراف في المعصية، فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا في هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد، كما قال تعالى: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٥ - ٣٦] فأضاف الإضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات.

الثاني: قال صاحب (الكشاف): الجبت: الأصنام وكل ما عبد من دون الله، والطاغوت: الشيطان.

الثالث: الجبت: الأصنام، والطاغوت: تراجمة الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم بها، وهو منقول عن ابن عباس.

الرابع: روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الجبت: الكاهن، والطاغوت: الساحر.

الخامس: قال الكلبي: الجبت في هذه الآية حيي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون اليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في إغواء الناس وإضلالهم.

السادس: الجبت والطاغوت: صنمان لقريش، وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبًا لمرضاة قريش، وبالجملة فالأقاويل كثيرة، وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية في الشر والفساد.

ثم قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ فبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والإبعاد، وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى؛ وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له، كما قال: ﴿مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦١] فهذا اللعن حاضر، وما في الآخرة أعظم، وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئًا والأمر يومئذ لله، وفيه وعد للرسول ﷺ بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية، بالضد على الضد، كما قال في الآيات المتقدمة: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٤٥].

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذي ذكروه من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد ﷺ يجري مجرى المكابرة، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالاً ممن لا يرضى بمعبود غير الله! ومن كان دينه الإقبال بالكلية على خدمة الخالق والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، كيف يكون أقل حالاً ممن كان بالضد في كل هذه الأحوال، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا ۝﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود في الآية المتقدمة بالجهل الشديد، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى، ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئًا مما آتاه الله من النعمة، والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطي الله غيره شيئًا من النعم، فالبخل والحسد يشتركان في أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير، فأما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عبادة، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الإنسانية لها قوتان: القوة العالمة والقوة العاملة، فكمال القوة العالمة العلم، ونقصانها الجهل، وكمال القوة العاملة: الأخلاق الحميدة، ونقصانها الأخلاق الذميمة، وأشد الأخلاق الذميمة نقصانًا البخل والحسد، لأنهما منشآن لعود المضار إلى عباد الله.

إذا عرفت هذا فنقول: إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين: الأول: أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة وأصل لها، فكان شرح حالها يجب أن يكون مقدمًا على شرح حال القوة العملية. الثاني: أن السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل، والسبب مقدم على المسبب، لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد. وإنما قلنا: إن الجهل سبب البخل والحسد أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الآخرة، وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده، فالبخل يدعوك إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة، والجود يدعوك إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا، ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل. وأما الحسد فلأن الإلهية عبارة عن إيصال النعم والإحسان إلى العبيد، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الإله عن الإلهية، وذلك محض الجهل. فثبت أن السبب الأصلي للبخل والحسد هو الجهل، فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورًا عقيب السبب، فهذا هو الإشارة إلى نظم هذه الآية، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: (أم) ههنا فيه وجوه: الأول: قال بعضهم: الميم صلة، وتقديره: ألهم لأن حرف (أم) إذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة. الثاني: أن (أم) ههنا متصلة، وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى، وذلك لأنه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين: إنهم أهدى سبيلاً من المؤمنين، عطف عليه بقوله: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ﴾ فكأنه تعالى قال: أمن ذلك يتعجب، أم من قولهم: لهم نصيب من الملك، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل. الثالث: أن (أم) ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها ألبتة، كأنه لما تم الكلام الأول قال: بل لهم نصيب من الملك، وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الإنكار، يعني ليس لهم شيء من الملك ألبتة، وهذا الوجه أصح الوجوه.

المسألة الثانية: ذكروا في هذا الملك وجوهًا: الأول اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب؟ فأبطل الله عليهم قولهم في هذه الآية. الثاني: أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود إليهم في آخر الزمان، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو إلى دينهم، فكذبهم الله في هذه الآية. الثالث: المراد بالملك ههنا التمليك، يعني أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك إليهم، ولو كان التمليك إليهم لبخلوا بالنقير والقطمير، فكيف يقدرون على النفي والإثبات. قال أبو بكر الأصم: كانوا أصحاب بساتين وأموال، وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل، فنزلت هذه الآية.

المسألة الثالثة: أنه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم، وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الانقياد للغير أمر مكروه لذاته، والإنسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد في مقابلته أمرًا مطلوبًا مرغوبًا فيه، وجهات الحاجات محيطة بالناس، فإذا صدر من إنسان إحسان إلى غيره صارت رغبة المحسن إليه في ذلك المال سببًا لصيرورته منقادًا مطيعًا له، فلهذا قيل: بالبر يستعبد الحر، فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصًا عن المعارض، فلا يحصل الانقياد ألبتة، فثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم إن الملك على ثلاثة أقسام: ملك على الظواهر فقط، وهذا هو ملك الملوك، وملك على البواطن فقط، وهذا هو ملك العلماء، وملك على الظواهر والبواطن معًا، وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم. فإذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببًا لانقياد الخلق لهم، وامتثالهم لأوامرهم. وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام.

المسألة الرابعة: قال سيبويه: (إذن) في عوامل الأفعال بمنزلة (أظن) في عوامل الأسماء، وتقريره أن الظن إذا وقع في أول الكلام نصب لا غير، كقولك أظن زيدًا قائمًا، وإن وقع في الوسط جاز إلغاؤه وإعماله، كقوله: زيد أظن قائم، وإن شئت قلت زيدًا أظن قائمًا، وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه، تقول زيد منطلق ظننت، والسبب فيما ذكرناه أن (ظن) وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل، لأنها لا تؤثر في معمولاتها، فإذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوي على التأثير، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغا، وإن توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه، ولا في محل الإهمال من كل الوجوه، بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الإعمال والإلغاء جائزًا.

واعلم أن الإعمال في حال التوسط أحسن، والإلغاء حال التأخر أحسن.

إذا عرفت هذا فنقول: كلمة (إذن) على هذا الترتيب أيضًا، فإن تقدمت نصبت الفعل، تقول:

إذن أُكرِمَك، وإن توسطت أو تأخرت جاز الإلغاء، تقول أنا إذن أُكرِمُك، وأنا أُكرِمُك إذن فتلغيه في هاتين الحالتين.

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى: ﴿ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا﴾ كلمة (إذن) فيها متقدمة وما عملت، فذكروا في العذر وجوهًا: الأول: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: لا يؤتون الناس نقيرًا إذن. الثاني: أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت، وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى: ﴿وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ﴾ [الإسراء: ٧٦]والثالث: قرأ ابن مسعود (فَإِذا لاَّ يُؤْتُواْ) على إعمال (إذن) عملها الذي هو النصب.

المسألة الخامسة: قال أهل اللغة: النقير: نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة، وأصله أنه فعيل من النقر، ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لأنه ينقر، والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار: حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة، ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به.

واعلم أن ذكر النقير هاهنا تمثيل، والغرض أنهم يبخلون بأقل القليل.

قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: أم: منقطعة، والتقدير بل يحسدون الناس.

المسألة الثانية: في المراد بلفظ (الناس) قولان: الأول: وهو قول ابن عباس والأكثرين أنه محمد ﷺ، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل إلا متفرقًا في الجمع العظيم، ومن هذا يقال: فلان أمة وحده، أي يقوم مقام أمة، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠].

والقول الثاني: المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين، وقال من ذهب إلى هذا القول: إن لفظ الناس جمع، فحمله على الجمع أولى من حمله على المفرد.

واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لإرادة طائفة معينة من الناس، لأن المقصود من الخلق إنما هو القيام بالعبودية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس إلا محمدًا ﷺومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأنهم كل الناس، فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين.

المسألة الثالثة: اختلفوا في تفسير الفضل الذي لأجله صاروا محسودين على قولين:

فالقول الأول: أنه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا.

والقول الثاني: أنهم حسدوه على أنه كان له من الزوجات تسع.

واعلم أن الحسد لا يحصل إلا عند الفضيلة، فكلما كانت فضيلة الإنسان أتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب في الدين، ثم إنه تعالى أعطاها لمحمد ﷺ، وضم إليها أنه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصارًا وأعوانًا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم. فأما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ما ذكرناه، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به، بل إن جعل الفضل اسمًا لجميع ما أنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضًا تحته، فأما على سبيل القصر عليه فبعيد.

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سببًا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤] والمعنى أنه حصل في أولاد إبراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك، وأنتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه، فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه؟

واعلم أن ﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ إشارة إلى ظواهر الشريعة ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ إشارة إلى أسرار الحقيقة، وذلك هو كمال العلم، وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة. وقد ثبت أن الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة، فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالإنسان من الكمالات، ولما لم يكن ذلك مستبعدًا فيهم لا يكون مستبعدًا في حق محمد ﷺ.

وقيل: إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم: كيف استكثرتم له التسع، وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية؟

ثم قال تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ﴾ واختلفوا في معنى (به) فقال بعضهم: بمحمد عليه الصلاة والسلام، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والإنكار. وقال آخرون: المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والمعنى أن أولئك الأنبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر، فأنت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم، فإن أحوال جميع الأمم مع جميع الأنبياء هكذا كانت، وذلك تسلية من الله ليكون أشد صبرا على ما ينال من قبلهم.

ثم قال: ﴿وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ أي كفى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين. سعيرا، والسعير الوقود، يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى بعدما ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بيَّن ما يعم الكافرين من الوعيد فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه والملائكة والكتب والرسل، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد، لكن بوجوه، منها أن ينكروا كونها آيات، ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها. ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات فيها. ومنها: أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد، وأما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٦].

المسألة الثانية: قال سيبويه: (سوف) كلمة تذكر للتهديد والوعيد، يقال: سوف أفعل، وينوب عنها حرف السين كقوله: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦] وقد ترد كلمة (سوف) في الوعد أيضًا قال تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥] وقال: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٩٨] قيل أخره إلى وقت السحر تحقيقًا للدعاء، وبالجملة فكلمة (السين) و(سوف) مخصوصتان بالاستقبال.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿نُصْلِيهِمْ﴾ أي ندخلهم النار، لكن قوله: ﴿نُصْلِيهِمْ﴾ فيه زيادة على ذلك فإنه بمنزلة شويته بالنار، يقال شاة مصلية أي مشوية.

ثم قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾.

وفيه سؤالان:

السؤال الأول: لما كان تعالى قادرًا على إبقائهم أحياء في النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل إليها الآلام الشديدة، حتى لا يحتاج إلى تبديل جلودهم بجلود أخرى؟

والجواب: أنه تعالى لا يسأل عما يفعل، بل نقول: إنه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم آلامًا عظيمة من غير إدخال النار مع أنه تعالى أدخلهم النار.

السؤال الثاني: الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودًا أخرى وعذبها كان هذا تعذيبًا لمن لم يعص وهو غير جائز.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن يجعل النضج غير النضيج، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة، فإذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصي، وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة. الثاني: المعذب هو الإنسان، وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الإنسان، بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته، فإذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببًا لوصول العذاب إليه لم يكن ذلك تعذيبًا إلا للعاصي. الثالث: أن المراد بالجلود السرابيل، قال تعالى: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ﴾ [إبراهيم: ٥٠] فتجديد الجلود إنما هو تجديد السرابيلات. طعن القاضي فيه، فقال: إنه ترك للظاهر، وأيضًا السرابيل من القطران لا توصف

بالنضج، وإنما توصف بالاحتراق. الرابع: يمكن أن يقال: هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام: كلما انتهى فقد ابتدأ، وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من أوله، فكذا قوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه. الخامس: قال السدي: إنه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدًا آخر وهذا بعيد، لأن لحمه مُتَناهٍ، فلا بد وأن ينفد، وعند نفاد لحمه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد، ولم يكن ذلك الطريق مذكورًا أولاً والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾.

وفيه سؤالان:

السؤال الأول: قوله: ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع، كقولك للمعزوز: أعزك الله، أي أدامك على العز وزادك فيه. وأيضًا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب، وإلا فهم ذائقون مستمرون عليه.

السؤال الثاني: أنه إنما يقال: فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئًا قليلاً منه، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا في أشد العذاب، فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب؟

والجواب: المقصود من ذكر الذوق الإخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كإحساس الذائق المذوق، من حيث إنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ والمراد من العزيز: القادر الغالب، ومن الحكيم: الذي لا يفعل إلا الصواب، وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن، لأنه يقع في القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الإنسان في النار الشديدة أبد الآباد! فقيل: هذا ليس بعجيب من الله، لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات، يقدر على إزالة طبيعة النار، ويقع في القلب أنه كريم رحيم، فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم؟ فقيل: كما أنه رحيم فهو أيضًا حكيم، والحكمة تقتضي ذلك. فإن نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة، والتهديد الصادر منه لا بد وأن يكون مقرونًا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب، فثبت أن ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا ﴿٥٧﴾﴾

اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الأغلب.

وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل، لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه. قال القاضي: متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل، ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدًا. فلعل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أفهامنا إليه. هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والإفراد على السوية، وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغيير متساويان فلا، لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال: هذه الألفاظ كانت في زمان الرسول ﷺ موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن، ثم تغيرت إلى هذا الذي نفهمه الآن. فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغيير خلاف الأصل اندفع كلام القاضي.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين أمورًا: أحدها: أنه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار، وقال الزجاج: المراد تجري من تحتها مياه الأنهار، واعلم أنه إن جعل النهر اسمًا لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج، أما إن جعلناه في المتعارف اسمًا لذلك الماء فلا حاجة إلى هذا الإضمار، وثانيها: أنه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد، وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول: إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان، وأيضًا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد، ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع، وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] على أن صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد، لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد، وثالثها: قوله تعالى: ﴿لَّهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقذار الدنيا، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥] واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية. ورابعها: قوله: ﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ قال الواحدي: الظليل ليس ينبىء عن الفعل حتى يقال: إنه بمعنى فاعل أو مفعول، بل هو مبالغة في نعت الظل، مثل قولهم: ليل أليل.

واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة. قال عليه الصلاة والسلام: «**السُّلْطَانُ ظِلُّ الله فِي الأَرْضِ**» فإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة، هذا ما يميل إليه خاطري، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول: إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما

فائدة وصفها بالظل الظليل. وأيضًا نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنًا فاسدًا مؤذيًا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات.

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ ﴾

اعلم إنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكاليف مرة أخرى، وأيضًا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا: هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً، أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات، أو من باب الدنيا والمعاملات، وأيضًا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات، وكان من أجلِّ الأعمال الصالحة الأمانة لا جرم أمر بها في هذه الآية. **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: روي أن رسول الله ﷺ لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار- وكان سادن الكعبة -باب الكعبة، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه، فلوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه يده وأخذه منه وفتح، ودخل رسول الله ﷺ وصلى ركعتين، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية، فأمر عليًا أن يرده إلى عثمان ويعتذر إليه، فقال عثمان لعلي: أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق، فقال: لقد أنزل الله في شأنك قرآنًا، وقرأ عليه الآية فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول ﷺ أن السدانة في أولاد عثمان أبدًا [(١)]. فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن إسحاق. وقال أبو روق: قال النبي ﷺ لعثمان: أعطني المفتاح فقال: هاك بأمانة الله، فلما أراد أن يتناوله ضم يده، فقال الرسول ﷺ ذلك مرة ثانية: إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح، فقال: هاك بأمانة الله، فلما أراد أن يتناوله ضم يده، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة، فقال عثمان في الثالثة: هاك بامانة الله ودفع إلى النبي ﷺ، فقام النبي ﷺ يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس، ثم قال: يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيبا معك، فأنزل الله هذه الآية، فقال النبي ﷺ لعثمان: «**هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك إلا ظالم**» [(٢)] ثم إن عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده اليوم.

---

(١) ذكره عدة من أصحاب التفاسير كالبغوي والألوسي والبيضاوي والنسفي وغيرهم بدون إسناد.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الكبير) (١١/ ١٢٠)، حديث رقم (١١٢٣٤) من طريق عبد الله بن المؤمل عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس. . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٣/ ٢٨٥)، وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه عبد الله بن المؤمل وثقه ابن حبان وقال: يخطئ ووثقه ابن معين في رواية وضعفه جماعة.

المسألة الثانية: اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات، واعلم أن معاملة الإنسان إما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد، أو مع نفسه، ولا بد من رعاية الأمانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة.

أما رعاية الأمانة مع الرب: فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات، وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود: الأمانة في كل شيء لازمة، في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم. وقال ابن عمر رضي الله عنهما: إنه تعالى خلق فرج الإنسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها، واعلم أن هذا باب واسع، فأمانة اللسان أن لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها، وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام، وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها، وكذا القول في جميع الأعضاء.

وأما القسم الثاني: وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع، ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن، ويدخل فيه أن لا يفشي على الناس عيوبهم، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم، ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان أمر محمد ﷺ، ونهيهم عن قولهم للكفار: إن ما أنتم عليه أفضل من دين محمد ﷺ، ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها، وفي أن لا تلحق بالزوج ولدًا يولد من غيره. وفي إخبارها عن انقضاء عدتها.

وأما القسم الثالث: وهو أمانة الإنسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والأصلح له في الدين والدنيا، وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «**كُلُّكُمْ راعٍ، وكُلُّكُمْ مسئُولٌ عن رعيَّتِهِ**» فقوله: ﴿يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ يدخل فيه الكل، وقد عظّم الله أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨] وقال: ﴿وَتَخُونُوٓا۟ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٧] وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا إِيمَانَ لِمَنْ لا أَمَانَةَ لَهُ**» وقال ميمون بن مهران: ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر: الأمانة والعهد وصلة الرحم. وقال القاضي: لفظ الأمانة وإن كان متناولاً للكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ فوجب أن يكون المراد بهذه الأمانة ما يجري مجرى المال؛ لأنها هي التي يمكن أداؤها إلى الغير.

المسألة الثالثة: الأمانة مصدر سمي به المفعول، ولذلك جمع فإنه جعل اسمًا خالصًا. قال صاحب (الكشاف): قرئ (الأمانة) على التوحيد.

المسألة الرابعة: قال أبو بكر الرازي: من الأمانات الودائع، ويجب ردها عند الطلب والأكثرون على أنها غير مضمونة. وعن بعض السلف أنها مضمونة، روى الشعبي عن أنس قال: استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي، فضمّنني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وعن أنس قال: كان لإنسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت، فقال عمر: ذهب لك معها شيء؟ قلت: لا، فألزمني الضمان، وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ ضَمَانَ عَلَى رَاعٍ وَلاَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ»[1] وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: العارية مضمونة بعد الهلاك، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: غير مضمونة. حجة الشافعي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ وظاهر الأمر للوجوب، وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها، ورد ضمانها ردها بمعناها، فكانت الآية دالة على وجوب التضمين. ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَه» أقصى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة، لكن العام بعد التخصيص حجة، وأيضًا فلأنا أجمعنا على أن المستام مضمون، وأن المودع غير مضمون، والعارية وقعت في البيِّن، فنقول: المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبي لغرض نفسه، بخلاف المودع، فإنه أخذ الوديعة لغرض المالك، فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم، فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع. حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ».

قلنا: إنه مخصوص في المستام، فكذا في العارية، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لانسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره، لا جرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولاً، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق، فما أحسن هذا الترتيب، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.

---

(١) أخرجه الجصاص في (أحكام القرآن) (٣/ ١٧٣) من طريق محمد بن عون قال حدثنا عبد الله بن نافع عن محمد بن نبيه الحجبي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . . . فذكره. وفي إسناده محمد بن عون، قال الحافظ: متروك.

المسألة الثانية: أجمعوا على أن من كان حاكمًا وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ والتقدير: إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]وقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٢]وقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]وعن أنس عن النبي ﷺقال: «**لا تَزَالُ هذه الأمَّةُ بخَيْرٍ ما إذَا قَالَتْ صَدَقَتْ، وإذَا حَكَمَتْ عَدَلَتْ وإذَا اسْتُرْحِمَتْ رَحِمَتْ**» [(١)]وعن الحسن قال: إن الله أخذ على الحكام ثلاثًا: أن لا يتبعوا الهوى، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآياته ثمنًا قليلاً. ثم قرأ ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]وقرأ إِنَّا أَنزَلْنَا التوراة فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النبيون إلى قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: ٤٤]ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى: ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات: ٢٢]وقال عليه الصلاة والسلام: (ينادي مُنَادٍ يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة، فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما أو لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار) وقال أيضًا: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢]وقال: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢].

فإن قيل: الغرض من الظلم منفعة الدنيا.

فأجاب الله عن السؤال بقوله: ﴿لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا ۖ وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٥٨].

المسألة الثالثة: قال الشافعي رضي الله عنه: ينبغي للقاضي أن يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، والجلوس بين يديه، والإقبال عليهما، والاستماع منهما، والحكم عليهما قال: والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب، فإن كان يميل قلبه إلى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز عنه. قال: ولا ينبغي أن يلقن واحدًا منهما حجته، ولا شاهدًا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين، ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف، ولا يلقن المدعي عليه الإنكار والإقرار، ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا، ولا ينبغي أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر، ولا يجيب هو إلى ضيافة أحدهما، ولا إلى ضيافتهما ما داما متخاصمين. وروي أن النبي ﷺ كان لا يضيف الخصم إلا وخصمه معه [(٢)]. وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه،

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا**: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (١/ ٢٤٣)، حديث رقم (٧٩٥)، وأبو يعلى في (مسنده) (٧/ ٩٨)، حديث رقم (٤٠٤٠)، كلاهما من طريق عبد الرحمن بن أبي الرجال عن إسحاق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله قال: قال ثابت الأعرج أخبرني أنس بن مالك... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ١٩٦)، وقال: رواه أبو يعلى والطبراني في الأوسط وفيه إسحاق بن يحيى بن طلحة وهو متروك.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١٠/ ١٣٧) من طريق محمد بن عبد العزيز الرملي عن القاسم بن غصن عن داود بن أبي هند عن أبي حرب بن الأسود الديلي عن أبيه عن علي بن أبي طالب... به، وأورده

وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه، وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر، وذلك هو المراد بقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكمًا ولما دلت سائر الدلائل على أنه لا بد للأمة من الإمام الأعظم، وأنه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الإجمال.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ﴾ أي نعم شيء يعظكم به، أو نعم الذي يعظكم به، والمخصوص بالمدح محذوف، أي نعم شيء يعظكم به ذاك، وهو المأمور به من أداء الأمانات والحكم بالعدل.

ثم قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ أي اعملوا بأمر الله ووعظه فإنه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم، وفيه دقيقة أخرى، وهي أنه تعالى لما أمر في هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الأمانة قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ أي إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم، وإن أديت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب الوعد للمطيع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصي، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «**اعْبُدِ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فإنْ لَمْ تكُنْ تَرَاهُ فإنَّهُ يَرَاكَ**» وفيه دقيقة أخرى، وهي أن كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل، والقضاة والولاة قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد، فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في إبصار المبصرات وسماع المسموعات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان ممكنًا لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة، فلما كان هذا الموضع مخصوصًا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا.

ابن حجر في (تلخيص الحبير) (٤/ ١٩٤)، وقال: القاسم بن غصن مضعف، والقاسم بن غصن ترجم له ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٧/ ١١٦)، وقال: يحدث بأحاديث منكرة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قالت المعتزلة: الطاعة موافقة الإرادة، وقال أصحابنا: الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة. لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مرادًا أم لا؟ فإذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مرادًا ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الإرادة، وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الإيمان لا يوجد من أبي لهب ألبتة، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلاً، ووجود الإيمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر، والجمع بين الضدين محال، فكان صدور الإيمان من أبي لهب محالاً. والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالمًا بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لا يكون مريدًا له، فثبت أنه تعالى غير مريد للإيمان من أبي لهب وقد أمره بالإيمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا عن موافقة إرادته، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الإرادة بقول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أَنْضَجْتُ غَيظاً صدْرَهُ ... قد تَمَنَّى لِىَ مَوْتاً لم يُطعْ[1]

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الإرادة.

والجواب: أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة.

المسألة الثانية: اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب. أما الكتاب والسنة فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾.

فإن قيل: أليس أن طاعة الرسول هي طاعة الله، فما معنى هذا العطف؟

قلنا: قال القاضي: الفائدة في ذلك بيان الدلالتين، فالكتاب يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة، والسنة تدل على أمر الرسول، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة، فثبت بما ذكرنا أن قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة.

المسألة الثالثة: اعلم أن قوله: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ومن

---

(١) هذا البيت للشاعر سويد اليشكري وهو سويد بن أبي كاهل (غطيف أو شبيب) بن حارثة بن حسل الذبياني الكناني اليشكري. ؟ - ٦٠هـ/ ؟ - ٦٧٩م. شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام عدّه ابن سلام في طبقة عنترة. كان يسكن بادية العراق. وسجن بالكوفة لمهاجاته أحد بني يشكر فعمل بنو عبس وذبيان على إخراجه لمديحه لهم، فأطلق بعد أن حلف على أن لا يعود إلى المهاجاة.

أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصومًا عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصومًا عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرًا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصومًا عن الخطأ، فثبت قطعًا أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصومًا، ثم نقول: ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة؛ لأنا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعًا، وإيجاب طاعتهم قطعًا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضًا من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم. ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة.

فإن قيل: المفسرون ذكروا في (أولي الأمر) وجوهًا أخرى سوى ما ذكرتم: أحدها: أن المراد من أولي الأمر الخلفاء الراشدون، والثاني: المراد أمراء السرايا، قال سعيد بن جبير: نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي ﷺ أميرًا على سرية. وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي ﷺ أميرًا على سرية وفيها عمار بن ياسر، فجرى بينهما اختلاف في شيء، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر. وثالثها: المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم، وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك. ورابعها: نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون، ولما كانت أقوال الأمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه، وكان القول الذي نصرتموه خارجًا عنها كان ذلك باجماع الأمة باطلاً.

السؤال الثاني: أن نقول: حمل أولي الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم. ويدل عليه وجوه: الأول: أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق، فهم في الحقيقة أولو الأمر أما أهل الإجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق، فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى. والثاني: أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع. الثالث: أن النبي ﷺ بالغ في الترغيب في طاعة الأمراء، فقال: «**مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ الله، وَمَنْ أطاعَ أَمِيري فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ**

عَصَانِي فَقَدْ عَصَى الله، وَمَنْ عَصَى أَمِيري فَقَدْ عَصَانِي» فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه.

والجواب: أنه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ على العلماء، فإذا قلنا: المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولاً خارجًا عن أقوال الأمة، بل كان هذا اختيارًا لأحد أقوالهم وتصحيحًا له بالحجة القاطعة، فاندفع السؤال الأول، وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع، لأن الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة، والذي ذكرناه برهان قاطع، فكان قولنا أولى، على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها: فأحدها: أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة، فحينئذ لا يكون هذا قسمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة، وعن طاعة الله وطاعة رسوله، بل يكون داخلاً فيه، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين، والتلميذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول، أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلاً تحتها، لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه، فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين، فهذا أولى. وثانيها: أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضي إدخال الشرط في الآية، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق، فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط في الآية، فكان هذا أولى. وثالثها: أن قوله من بعد: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ مشعر بإجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع. ورابعها: أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعًا، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة قطعًا، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعًا، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى، لأنه أدخل الرسول وأولي الأمر في لفظ واحد وهو قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ فكان حمل أولي الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق. وخامسها: أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولي الأمر عليهم أولى، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه: أحدها: ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطًا، وظاهر قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ يقتضي الإطلاق، وأيضًا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة، وهو قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معًا، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق

الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الأمر. الثاني: أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر جمع، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر. وثالثها: أنه قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ ولو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب أن يقال: فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه.

المسألة الرابعة: اعلم أن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ يدل عندنا على أن القياس حجة، والذي يدل على ذلك أن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ إما أن يكون المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلاً تحت قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ وحينئذ يصير قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ إعادة لعين ما مضى، وإنه غير جائز. وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد: فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والإجماع، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة. فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ أي فوضوا علمه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له؟ وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص في أنه لا يحكم فيه إلا بالنص؟ وأيضًا لم يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام إلى البراءة الأصلية؟

قلنا: أما الأول فمدفوع، وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين، منها ما يكون حكمها منصوصًا عليه، ومنها ما لا يكون كذلك، ثم أمر في القسم الأول بالطاعة والانقياد، وأمر في القسم الثاني بالرد إلى الله وإلى الرسول، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت، لأن الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك، بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات، واذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث.

وأما السؤال الثاني: فجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل، فلا يكون رد الواقعة إليها ردًا إلى الله بوجه من الوجوه، أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردًا للواقعة على أحكام الله تعالى، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى.

المسألة الخامسة: هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقًا، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس ألبتة، سواء كان

القياس جليًا أو خفيًا، سواء كان ذلك النص مخصوصًا قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أنا بينا أن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أمر بطاعة الكتاب والسنة، وهذا الأمر مطلق، فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجبة، ومما يؤكد ذلك وجوه أخرى: أحدها: أن كلمة (إن) على قول كثير من الناس للاشتراط، وعلى هذا المذهب كان قوله: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول. الثاني: أنه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة. الثالث: أنه ﷺاعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب، وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله: (فإن لم تجد) الرابع: أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدمًا على النص وصار بذلك السبب ملعونًا، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وأنه غير جائز. الخامس: أن القرآن مقطوع في متنه لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجح على المظنون. السادس: قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلاً في الواقعة ثم إنا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم. السابع: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]فإذا كان عموم القرآن حاضر، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله. الثامن: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٨]إلى قوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣]جعل اتباع الظن من صفات الكفار، ومن الموجبات القوية في مذمتهم، فهذا يقتضي أن لا يجوز العمل بالقياس ألبتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص، فوجب عند وجدانها أن يبقى على الأصل. التاسع: أنه روي عن النبي ﷺأنه قال: «**إذا رُوِيَ عَنِّي حديثٌ فاعْرِضُوه على كِتَاب الله فإن وَافقه، فَاقْبَلُوه، وإلا ذروه**» [١] ولا شك أن الحديث أقوى من القياس، فإذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودًا فالقياس أولى به. العاشر: أن القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، والقياس يفرق عقل الإنسان الضعيف، وكل من له عقل سليم عَلِمَ أن الأول أقوى بالمتابعة وأحرى.

المسألة السادسة: هذه الآية دالة على أن ما سوى هذه الأصول الأربعة: أعني الكتاب والسنة والإجماع والقياس مردود باطل، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين: أحدهما: ما تكون

---

(١) تقدم.

أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ والثاني: ما لا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ فإذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للمكلف أن يتمسك بشيء سوى هذه الأصول الأربعة، وإذا ثبت هذا فنقول: القول بالاستحسان الذي يقول به أبو حنيفة رضي الله عنه، والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه، وإن كان مغايرًا لهذه الأربعة كان القول به باطلا قطعًا لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا.

المسألة السابعة: زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب، واعترض المتكلمون عليه فقالوا: قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ فهذا لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب. وهذا يقتضي افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل، وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين: الأول: أن الأوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله: ﴿أَطِيعُواْ﴾ لو كان معناه أن الاتيان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة. لأن مجرد الندبية كان معلومًا من تلك الأوامر، فوجب حملها على إفادة الوجوب حتى يقال: إن الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها، وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة. والثاني: أنه تعالى ختم الآية بقوله: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ وهو وعيد، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ قائم، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أعني قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ قائم، ولا شك أن الاحتياط فيه، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ موجبًا للوجوب، فثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الأمر للوجوب، ولا شك أنه أصل معتبر في الشرع.

المسألة الثامنة: اعلم أن المنقول عن الرسول ﷺ إما القول وإما الفعل، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا ما خصه الدليل. وذلك لأنا بينا أن قوله: ﴿أَطِيعُواْ﴾ يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم إنه تعالى قال في آية أخرى في صفة محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾[الأنعام: ١٥٣] وهذا أمر، فوجب أن يكون للوجوب، فثبت أن متابعته واجبة، والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله، فثبت أن قوله ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله، وقوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ يوجب الاقتداء به في جميع أقواله، ولا شك أنهما أصلان معتبران في الشريعة.

المسألة التاسعة: اعلم أن ظاهر الأمر وإن كان في أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه في عرف الشرع يدل عليه، ويدل عليه وجوه: الأول: أن قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ يصح منه

استثناء أي وقت كان، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فوجب أن يكون قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ متناولاً لكل الأوقات، وذلك يقتضي التكرار، والتكرار يقتضي الفور. الثاني: أنه لو لم يُفِدْ ذلك لصارت الآية مجملة، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة، أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة، وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينًا أولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملاً مجهولاً، أقصى ما في الباب أنه يدخله التخصيص، والتخصيص خير من الإجمال. الثالث: أن قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله، فهذا يقتضي أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدًا له ولكونه إلهًا، فثبت من هذا الوجه أن المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية، وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة وهذا أصل معتبر في الشرع.

المسألة العاشرة: أنه قال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فأفرده في الذكر، ثم قال: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب، وهو أن لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك، بدليل أنه قال: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ وهذا تعليم لهذا الأدب، ولذلك روي أن واحدًا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال: من أطاع الله والرسول فقد رشد، ومن عصاهما فقد غوى، فقال عليه الصلاة والسلام: «**بِئْس الخَطِيبُ أنتَ هَلا قُلْتَ: مَنْ عَصَى اللهَ وعَصَى رَسُولَهُ**» أو لفظ هذا معناه، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة، وهو سبحانه مُتعَالٍ عن ذلك.

المسألة الحادية عشرة: قد دللنا على أن قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ يدل على أن الإجماع حجة فنقول: كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالإجماع، ونحن نذكر بعضها:

الفرع الأول: مذهبنا أن الإجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد في كتب أصول الفقه نقول: الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولي الأمر، والذين لهم الأمر والنهي في الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء، لأن المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه، وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث، فدل على ما ذكرناه، فلما دلت الآية على أن إجماع أولي الأمر حجة علمنا دلالة الآية على أنه ينعقد الإجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء. وأما دلالة الآية على أن العامي غير داخل فيه فظاهر؛ لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولي الأمر.

الفرع الثاني: اختلفوا في أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة؟ والأصح أنه حجة، والدليل عليه هذه الآية، وذلك لأنا بينا أن قوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ يقتضي

وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة، وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك، فوجب أن يكون الكل حجة.

الفرع الثالث: اختلفوا في أن انقراض أهل العصر هل هو شرط؟ والأصح أنه ليس بشرط، والدليل عليه هذه الآية، وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين، وذلك يدخل فيه ما إذا انقرض العصر وما إذا لم ينقرض.

الفرع الرابع: دلت الآية على أن العبرة باجماع المؤمنين لأنه تعالى قال في أول الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ ثم قال: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فدل هذا على أن العبرة بإجماع المؤمنين، فأما سائر الفِرَق الذين يشك في إيمانهم فلا عبرة بهم.

المسألة الثانية عشرة: ذكرنا أن قوله: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ يدل على صحة العمل بالقياس، فنقول: كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس، ونحن نذكر بعضها:

الفرع الأول: قد ذكرنا أن قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ معناه فردوه إلى واقعة بيَّن الله حكمها، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي، وحينئذ يتعذر الرد، فعلمنا أنه لا بد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة. ثم إن هذا المعنى الذي قلناه يؤكد بالخبر والأثر، أما الخبر فإنهم لما سألوه ﷺ عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ»[(١)] يعني المضمضة مقدمة الأكل، كما أن القبلة مقدمة الجماع، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم، فكذا القبلة. ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ هل يجزى» فقالت نعم: قال عليه الصلاة والسلام: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ»[(٢)] وأما الأثر فما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله: ﴿فَرُدُّوهُ﴾ أمر برد الشيء إلى شبيهه، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلاً على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص، وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الأشباه، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد، ودلت هذه الآية على صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله:

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الصيام)، باب: (القبلة للصائم) (٢/ ٣٢٢)، حديث رقم (٢٣٨٥)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢١)، حديث رقم (١٣٨)، (١/ ٥٢)، حديث رقم (٣٧٢)، والدارمي في كتاب (الصوم)، باب: (الرخصة في القبلة للصائم) (١/ ٤٥٧)، حديث رقم (١٧٢٤)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٣)، حديث رقم (١٩٩٩)، جميعًا من طريق الليث بن سعد. . . به.

(٢) تقدم.

﴿فَرُدُّوهُ﴾ هو أنه ردوه إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعوَّل عليه في باب القياس محض المشابهة، وهذا بحث فيه طول، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات، فأما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب.

الفرع الثاني: دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس في المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ﴾ مشعر بهذا الاشتراط.

الفرع الثالث: دلت الآية على أنه إذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والإجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان، وبطل به قول من قال: لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرهما؛ لأن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ عام في كل واقعة لا نص فيها.

الفرع الرابع: دلت الآية على أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله.

الفرع الخامس: دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالقرآن، والقياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدمًا على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ وفي قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ وكذلك في خبر معاذ.

الفرع السادس: دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء في كتاب الله والآخر تأيد بإيماء خبر من أخبار رسول الله، فإن الأول مقدم على الثاني، يعني كما ذكرناه في الفرع الخامس، فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية في أقل من ساعتين، ولعل الإنسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية.

المسألة الثالثة عشرة: قوله: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ معناه ذوو الأمر وأولو جمع، وواحده ذو على غير القياس، كالنساء والإبل والخيل، كلها أسماء للجمع ولا واحد له في اللفظ.

المسألة الرابعة عشرة: قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ﴾ قال الزجاج: اختلفتم، وقال كل فريق: القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده.

ثم قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائدًا إلى قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ وإلى قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، والله أعلم.

المسألة الثانية: ظاهر قوله: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ يقتضي أن من لم يطع الله

والرسول لا يكون مؤمنًا، وهذا يقتضي أن يخرج المذنب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ أي ذلك الذي أمرتكم به في هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه، وإنما يريدون حكم غيره، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الزَّعْمُ والزُّعْمُ لغتان، ولا يستعملان في الأكثر إلا في القول الذي لا يتحقق. قال الليث: أهل العربية يقولون زعم فلان إذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق، فكذلك تفسير قوله: ﴿هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٦] أي بقولهم الكذب. قال الأصمعي: الزعوم من الغنم التي لا يعرفون أبها شحم أم لا، وقال ابن الأعرابي: الزعم يستعمل في الحق، وأنشد لأمية بن الصلت:

وانـي أديـنُ لـكُـم أنَّـهُ سَيُنجِزُكُم رَبُّكم ما زَعَم[1]

اذا عرفت هذا فنقول: الذي في هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت في المنافقين.

المسألة الثانية: ذكروا في أسباب النزول وجوهًا: الأول: قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلًا من اليهود فقال اليهودي: بيني وبينك أبو القاسم، وقال المنافق: بيني وبينك كعب بن الأشرف، والسبب في ذلك أن الرسول ﷺ كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة، وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة، واليهودي كان محقًّا، والمنافق كان مبطلًا، فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول، والمنافق كان يريد كعب بن الأشرف، ثم أصر اليهودي على قوله، فذهبا إليه ﷺ، فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودي على المنافق، فقال المنافق: لا أرضى انطلق بنا إلى أبي بكر، فحكم أبو بكر رضي الله عنه لليهودي فلم يرض المنافق، وقال المنافق: بيني وبينك عمر، فصارا إلى عمر فأخبره اليهودي أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما، فقال للمنافق: أهكذا

---

(١) تقدم ترجمة أمية بن أبي الصلت.

فقال: نعم، قال: اصبرا إن لي حاجة أدخل فأقضيها وأخرج إليكما. فدخل فأخذ سيفه ثم خرج إليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي، فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي ﷺ فسأل عمر عن قصته، فقال عمر: إنه رد حكمك يا رسول الله، فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال: إنه الفاروق فرق بين الحق والباطل، فقال النبي ﷺ لعمر: «أَنْتَ الْفَارُوقُ» وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف.

الرواية الثانية: في سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم، وكانت قريظة والنضير في الجاهلية إذا قتل قرظي نضريًّا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر، وإذا قتل نضري قرظيًّا لم يقتل به، لكن أعطي ديته ستين وسقًا من التمر، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس، وقريظة حلفاء الخزرج، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضري قرظيًّا فاختصما فيه، فقالت بنو النضير: لا قصاص علينا، إنما علينا ستون وسقًا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل، وقالت الخزرج: هذا حكم الجاهلية، ونحن وأنتم اليوم إخوة، وديننا واحد ولا فضل بيننا، فأبي بنو النضير ذلك، فقال المنافقون: انطلقوا إلى أبي بردة الكاهن الأسلمي، وقال المسلمون: بل إلى رسول الله ﷺ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الإسلام فأسلم، هذا قول السدي، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن.

الرواية الثالثة: قال الحسن: ان رجلاً من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق، فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون إليه، ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل.

الرواية الرابعة: كانوا يتحاكمون إلى الأوثان، وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن، فما خرج على القداح عملوا به، وعلى هذا القول فالطاغوت هو الوثن.

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت في بعض المنافقين، ثم قال أبو مسلم: ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقًا من أهل الكتاب، مثل أنه كان يهوديًّا فأظهر الإسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى: ﴿يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ إنما يليق بمثل هذا المنافق.

المسألة الثالثة: مقصود الكلام أن بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد ﷺ. قال القاضي: ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر. ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى قال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾ فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيمانًا به، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله، كما أن الكفر بالطغوت إيمان بالله. الثاني: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَيُسَلِّمُوا۟

﴿تَسْلِيمًا﴾[النساء: ٦٥] وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة، وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئًا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الإسلام، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد، وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة إليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إن قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراده منه فأي تأثير للشيطان فيه، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه؟

الثاني: أنه تعالى ذم الشيطان بسبب أنه يريد هذه الضلالة؟ فلو كان تعالى مريدًا لها لكان هو بالذم أولى من حيث إن كل من عاب شيئًا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[الصف: ٣].

الثالث: أن قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب، فانه يقال: إنما فعلوا لأجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم، بل التعجب من هذا التعجب أولى، فإن من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم أنهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى.

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح أو الذم، وقد عرفت منا أنا لا نقدح في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعي والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: بيَّن في الآية الأولى رغبة المنافقين في التحاكم إلى الطاغوت، وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول ﷺ.

قال المفسرون: إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين؛ وعلموا أنه لا يأخذ الرشا وأنه لا يحكم إلا بمر الحكم، وقيل: كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين.

المسألة الثانية: يصدون عنك صدودًا، أي يعرضون عنك، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل: صدودًا أي صدود.

قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾ ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين: الأول: أن قوله: ﴿ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ كلام وقع في البين، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا: وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانًا وتوفيقًا، يعني أنهم في أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود، ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبًا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الإحسان والتوفيق، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلاً، وتلك الآية وقعت في البين كالكلام الأجنبي، وهذا يسمى اعتراضًا، وهو كقول الشاعر:

إنَّ الثمانينَ وبُلِّغْتَها قدْ أحوجَتْ سمعي إلى ترجمانْ[1]

فقوله: وبلغتها، كلام أجنبي وقع في البين، إلا أن هذا الكلام الأجنبي شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت، فإن قوله: وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه، والآية أيضًا كذلك، لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم، فإن الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم في أول الآية أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا بطاعته، فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة في الدنيا والآخرة فقال: ﴿ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ أي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة، فهذا تقرير هذا القول، وهو قول الحسن البصري، واختيار الواحدي من المتأخرين.

الوجه الثاني: أنه كلام متصل بما قبله، وتقريره أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه، فلما ذكر ذلك قال: ﴿ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ يعني إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في أوقات السلامة هكذا، فكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك، ثم جاءوك شاءوا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب: أنا ما أردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة، والغرض من هذا الكلام بيان أن ما في قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية

---

(١) هذا البيت لابن نباتة وقد تقدمت ترجمته.

له، سواء غابوا أم حضروا، وسواء بعدوا أم قربوا، ثم إنه تعالى أكد هذا المعنى بقوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ والمعنى أن من أراد المبالغة في شيء قال: هذا شيء لا يعلمه إلا الله، يعني أنه لكثرته وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه أنه كيف يعاملهم فقال: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه إلى شيء من الحذف والإضمار، ومن طالع كتب التفسير علم أن المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم.

المسألة الثانية: ذكروا في تفسير قوله: ﴿أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ﴾ وجوهًا: الأول: أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي أقر أنه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام، فهم جاءوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا أنهم ما أرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة، وهذا اختيار الزجاج. الثاني: قال أبو علي الجبائي: المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لا يستصحبهم في الغزوات، وأنه يخصهم بمزيد الإذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠، ٦١] وقوله: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٣] وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم، فكانت معدودة في مصائبهم، وإنما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم، وعني بقوله: ﴿ثُمَّ جَاءُوكَ﴾ أي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار إلا الصلاح، وكانوا في ذلك كاذبين لأنهم أضمروا خلاف ما أظهروه، ولم يريدوا بذلك الإحسان الذي هو الصلاح. الثالث: قال أبو مسلم الأصفهاني: إنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول، بشر الرسول ﷺ أنه ستصيبهم مصائب تلجئهم إليه، وإلى أن يظهروا له الإيمان به وإلى أن يحلفوا بأن مرادهم الإحسان والتوفيق. قال: ومن عادة العرب عند التبشير والإنذار أن يقولوا: كيف أنت إذا كان كذا وكذا، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء: ٤١] وقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: ٢٥] ثم أمره تعالى إذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظهم.

المسألة الثالثة: في تفسير الإحسان والتوفيق وجوه: الأول: معناه ما أردنا بالتحاكم إلى غير الرسول ﷺ إلا الإحسان إلى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا، وإنما كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا إلى الخصوم لأنهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم، ولما قدروا على التمرد من حكمه، فإذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانًا إلى الخصوم. الثاني: أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن إلى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول.

الثالث: أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى غيرك يا رسول الله إلا أنك لا تحكم إلا بالحق المر، وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالإحسان إلى الآخر، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة.

ثم قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ والمعنى أنه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة إلا الله.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ واعلم أنه تعالى أمر رسوله ﷺ أن يعاملهم بثلاثة أشياء: الأول: قوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ وهذا يفيد أمرين أحدهما: أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به، فإن من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه. والثاني: أن هذا يجري مجرى أن يقول له: اكتف بالإعراض عنهم ولا تهتك سترهم، ولا تظهر لهم أنك عالم بكنه ما في بواطنهم، فإن من هتك ستر عدوه وأظهر له كونه عالمًا بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالي بإظهار العداوة فيزداد الشر، ولكن إذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر.

النوع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَعِظْهُمْ﴾ والمراد أنه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة، كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[النحل: ١٢٥].

النوع الثالث: قوله تعالى: ﴿وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿فِي أَنفُسِهِمْ﴾ وجوه: الأول: أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: وقل لهم قولاً بليغًا في أنفسهم مؤثرًا في قلوبهم يغتمون به اغتمامًا ويستشعرون منه الخوف استشعارًا. الثاني: أن يكون التقدير: وقل لهم في معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولاً بليغًا، وإن الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم إخفاؤه، فطهروا قلوبكم من النفاق وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أو شرًا من ذلك وأغلظ. الثالث: قل لهم في أنفسهم خاليًا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر، لأن النصيحة على الملأ تقريع وفي السر محض المنفعة.

المسألة الثانية: في الآية قولان: أحدهما: أن المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة، والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا، وهو أن يقول لهم: إن ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله، ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار، وإنما رفع الله السيف عنكم لأنكم أظهرتم الإيمان، فإن واظبتم على هذه الأفعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر، وحينئذ يلزمكم السيف. الثاني: أن القول البليغ صفة للوعظ، فأمر تعالى بالوعظ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ، وهو أن يكون كلامًا بليغًا طويلاً حسن الألفاظ حسن المعاني مشتملاً على

الترغيب والترهيب والإحذار والإنذار والثواب والعقاب، فإن الكلام إذا كان هكذا عظم وقعه في القلب، وإذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر ألبتة في القلب.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول في قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]ثم حكى أن بعضهم تحاكم إلى الطاغوت ولم يتحاكم إلى الرسول، وبيَّن قبح طريقه وفساد منهجه، رغَّب في هذه الآية مرة أخرى في طاعة الرسول فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الزجاج كلمة (من) ههنا صلة زائدة، والتقدير: وما أرسلنا رسولاً، ويمكن أن يكون التقدير: وما أرسلنا من هذا الجنس أحدًا إلا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم.

المسألة الثانية: قال أبو علي الجُبَّائي: معنى الآية: وما أرسلت من رسول إلا وأنا مريد أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى. قال: وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لأنهم يقولون: انه تعالى أرسل رسلاً لتعصى، والعاصي من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية، فلو لم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعًا، فدل ذلك على أن معصيتهم للرسل غير مرادة لله، وأنه تعالى ما أراد إلا أن يطاع.

واعلم أن هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه: الأول: أن قوله: ﴿إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد في وقت واحد، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس في جميع الأوقات، وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه: وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس في بعض الأوقات، اللهم إلا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، إلا أن الجبائي لا يقول بذلك، فسقط هذا الإشكال على جميع التقديرات. الثاني: لم لا يجوز أن يكون المراد به أن كل كافر فإنه لا بد وأن يقربه عند موته، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٥٩]أو يحمل ذلك على إيمان الكل به يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الأحوال، الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والضدان لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت الطاعة ممتنعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالمًا بكون الطاعة ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممتنع

الوجود لا يكون مريدًا له، فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعًا، فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الإرادة بل الأمر.

والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته، وعلى هذا التقدير سقط الإشكال.

المسألة الثالثة: قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والإيمان والطاعة والعصيان إلا بإرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الإذن الأمر والتكليف، لأنه لا معنى لكونه رسولاً إلا أن الله أمر بطاعته، فلو كان المراد من الإذن هو هذا لصار تقدير الآية: وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذننا وهو تكرار قبيح، فوجب حمل الإذن على التوفيق والإعانة. وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول، بل لا يريد ذلك إلا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون. وأما المحرومون من التوفيق والإعانة فالله تعالى ما أراد ذلك منهم، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا.

المسألة الرابعة: الآية دالة على أنه لا رسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعًا في تلك الشريعة ومتبوعًا فيها، اذ لو كان لا يدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعًا، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع.

المسألة الخامسة: الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقًا، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا، فيلزم توارد الإيجاب والتحريم على الشيء الواحد وإنه محال.

فإن قيل: ألستم في الاعتراض على كلام الجُبَّائي ذكرتم أن قوله: ﴿إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ لا يفيد العموم، فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم؟

قلنا: ظاهر اللفظ يوهم العموم، وإنما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الإيمان من الكافر، فلأجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم، وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الأنبياء فظهر الفرق.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في سبب النزول وجهان: الأول: المراد به من تقدم ذكره من المنافقين،

يعني لو أنهم عندما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاءوا الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابًا رحيمًا. الثاني: قال أبو بكر الأصم: إن قومًا من المنافقين اصطلحوْا على كيد في حق الرسول ﷺ، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به، فقال ﷺ: إن قومًا دخلوا يريدون أمرًا لا ينالونه، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا، فقال: ألا تقومون، فلم يفعلوا فقال ﷺ: قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثنى عشر رجلاً منهم، فقاموا وقالوا: كنا عزمنا على ما قلت، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا، فقال: الآن اخرجوا أنا كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار: وكان الله أقرب الى الإجابة اخرجوا عني[(١)].

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة، فما الفائدة في ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله، وكان أيضًا إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدخالاً للغم في قلبه، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره، فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم.

الثاني: أن القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد، فإذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد، وما ذاك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول ﷺ ويطلبوا منه الاستغفار.

الثالث: لعلهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل، فإذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم.

المسألة الثالثة: إنما قال: ﴿وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ ولم يقل واستغفرت لهم إجلالاً للرسول عليه الصلاة والسلام، وأنهم إذا جاءوه فقد جاءوا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه، ومن كان كذلك فإن الله لا يرد شفاعته، فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبة ما ذكرناه.

المسألة الرابعة: الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب، لأنه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده: ﴿لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ وهذا الجواب إنما ينطلق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله: ﴿تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم.

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا**: ذكره الثعلبي من طريق محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس وفي إسناده الكلبي وهو متهم بالكذب ورمي بالرفض.

قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في سبب نزول هذه الآية قولان: أحدهما: وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي: إن هذه الآية نازلة في قصة اليهودي والمنافق، فهذه الآية متصلة بما قبلها، وهذا القول هو المختار عندي. والثاني: أنها مستأنفة نازلة في قصة أخرى، وهو ما روي عن عروة بن الزبير أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل، فقال ﷺ للزبير: «**اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك**» فقال الأنصاري: لأجل أنه ابن عمتك، فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال للزبير: «**اسْقِ ثُمَّ احْبِسْ الْمَاءَ حَتَّى يَبْلُغَ الْجدرَ**».

واعلم أن الحكم في هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادي فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقي، فالرسول ﷺ أذن للزبير في السقي على وجه المسامحة، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ما أمر به الرسول ﷺ من المسامحة لأجله أمره النبي عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام، وحمل خصمه على مر الحق.

المسألة الثانية: (لا) في قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ فيه قولان:

الأول: معناه فوربك، كقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] و(لا) مزيدة لتأكيد معنى القسم، كما زيدت في ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ لتأكيد وجوب العلم و﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ جواب القسم.

والثاني: انها مفيدة، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين:

الأول: أنه يفيد نفي أمر سبق، والتقدير: ليس الأمر كما يزعمون أنهم آمنوا وهم يخالفون حكمك، ثم استأنف القسم بقوله: ﴿وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ﴾.

والثاني: أنها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد، لأنه إذا ذكر في أول الكلام وفي آخره كان أوكد وأحسن.

المسألة الثالثة: يقال شَجَرَ يَشْجُرُ شُجُورًا وشَجَرًا: إذا اختلف واختلط، وشاجَرَه إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة، ومنه يقال لخشبات الهودج شجار، لتداخل بعضها في بعض. قال أبو مسلم الأصفهاني: وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر، فإن الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض، وأما الحرج فهو الضيق. قال الواحدي: يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل إليه: حَرَجٌ، وجمعه حَرَاجٌ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال: سَلِمَ فلان أي عوفي ولم ينشب به نائبة، وسلم هذا الشيء لفلان، أي خلص له من غير منازع، فاذا ثقلته بالتشديد فقلت: سَلَّم له فمعناه أنه سَلَّمه له وخلصه له، هذا هو الأصل في اللغة، وجميع

استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فقولهم: سَلَّم عليه، أي دعا له بأن يَسْلَم، وسلم إليه الوديعة، أي دفعها إليه بلا منازعة، وسلم إليه أي رضي بحكمه، وسلم إلى فلان في كذا، أي ترك منازعته فيه، وسلم إلى الله أمره أي فوض إليه حكم نفسه، على معنى أنه لم ير لنفسه في أمره أثرًا ولا شركة، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له.

المسألة الرابعة: اعلم أن قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الإيمان إلا عند حصول شرائط: أولها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنًا.

واعلم أن من يتمسك بهذه الآية في بيان أنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بإرشاد النبي المعصوم قال: لأن قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ تصريح بأنه لا يحصل لهم الإيمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه الصلاة والسلام في كل ما اختلفوا فيه، ونرى أهل العلم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى، فمن معطل ومن مشبه، ومن قدري ومن جبري، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الإيمان إلا بحكمه وإرشاده وهدايته، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بإدراك هذه الحقائق؟ وعقل النبي المعصوم كامل مشرق، فإذا اتصل إشراق نوره بعقول الأمة قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال، ومن الضعف إلى القوة، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الإلهية.

والذي يؤكد ذلك أن الذين كانوا في زمان الرسول ﷺ كانوا جازمين متيقنين كاملي الإيمان والمعرفة، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين، فثبت أن الأمر كما ذكرنا، والتمسك بهذه الآية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، فيقال له: فهذا الاستدلال الذي ذكرته إنما استخرجته من عقلك، فإذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذه الاستدلال لنقصان عقلك، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا وجب أن يشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به، ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الإله، فلو توقفت معرفة الإله على معرفة النبوة لزم الدور، وهو محال.

الشرط الثاني: قوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ قال الزجاج: لا تضيق صدورهم من أقضيتك.

واعلم أن الراضي بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيًا به في الظاهر دون القلب فبيَّن في هذه الآية أنه لا بد من حصول الرضا به في القلب.

واعلم أن ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر، فليس المراد من الآية ذلك، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق.

الشرط الثالث: قوله تعالى: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقًّا وصدقًا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول، فبيَّن تعالى أنه كما لا بد

في الإيمان من حصول ذلك اليقين في القلب. فلا بد أيضًا من التسليم معه في الظاهر، فقوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ المراد به الانقياد في الباطن، وقوله: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ المراد منه الانقياد في الظاهر والله أعلم.

المسألة الخامسة: دلت الآية على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الأحكام، لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الإيجاب وبيّن أنه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب، وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم، فهذا يدل على أن قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وأن فتواه في أسارى بدر، وأن قوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] وأن قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [عبس: ١] كل ذلك محمول على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب.

المسألة السادسة: من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ على أن ظاهر الأمر للوجوب، وهو ضعيف لأن القضاء هو الإلزام، ولا نزاع في أنه للوجوب.

المسألة السابعة: ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق، وأنه لا يجوز العدول عنه إلى غيره، ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من التكاليف، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس، وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضي إلى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس، فبيَّن تعالى أنه لا يكمل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت إلى ذلك الحرج، ويسلم النص تسليمًا كليًّا، وهذا الكلام قوي حسن لمن أنصف.

المسألة الثامنة: قالت المعتزلة: لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض، وذلك لأن الرسول إذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول. والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول، فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله، والرضا بقضاء الله واجب، فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل. لأنه قضاء الله، فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معًا، وذلك محال.

والجواب: أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة، والمراد من قضاء الله التكوين والإيجاد، وهما مفهومان متغايران، فالجمع بينهما لا يفضي إلى التناقض.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّءَاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم في الإخلاص وترك النفاق، والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس، نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم، فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة، فليقبلوها بالإخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي: (أنُ اقتلوا أنفسكم أوُ اخرجوا من دياركم) بضم النون في (أن) وضم واو (أو) والسبب فيه نقل ضمة ﴿ٱقْتُلُوٓاْ﴾ وضمة ﴿ٱخْرُجُواْ﴾ إليهما، وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين، وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو، وقال الزجاج: ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية. وقال غيره: أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين، وأما ضم الواو فلأن الضمة في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير. واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو ﴿ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ [البقرة: ١٦] ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

المسألة الثانية: الكناية في قوله: ﴿مَّا فَعَلُوهُ﴾ عائدة إلى القتل والخروج معًا، وذلك لأن الفعل جنس واحد وإن اختلفت ضروبه، واختلف القراء في قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلٌ﴾ فقرأ ابن عامر ﴿قَلِيلًا﴾ بالنصب، وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك، والباقون بالرفع، أما من نصب فقاس النفي على الإثبات، فإن قولك: ما جاءني أحد كلام تام، كما أن قولك: جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبًا في الإثبات فكذا مع النفي، والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلاً من الواو في ﴿فَعَلُوهُ﴾ وكذلك كل مستثنى من منفي، كقولك: ما أتاني أحد إلا زيد، برفع زيد على البدل من أحد، فيحمل إعراب ما بعد (إلا) على ما قبلها. وكذلك في النصب والجر، كقولك: ما رأيت أحدًا إلا زيدًا، وما مررت بأحد إلا زيد. قال أبو علي الفارسي: الرفع أقيس، فإن معنى ما أتى أحد إلا زيد، وما أتاني إلا زيد واحد، فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع وجب أن يكون قولهم: ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلته.

المسألة الثالثة: الضمير في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ فيه قولان: الأول: وهو قول ابن عباس ومجاهد أنه عائد إلى المنافقين، وذلك لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم، فقال تعالى: ولو أنا كتبنا القتل

والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعله إلا قليل رياء وسمعة، وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم، فإذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الإيمان على سبيل الإخلاص، وهذا القول اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر القفال. الثاني: أن المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم، وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق، وأما الضمير في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ فهو مختص بالمنافقين، ولا يبعد أن يكون أول الآية عامًّا وآخرها خاصًّا، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين، روي أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديًّا، فقال اليهودي: إن موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقبلنا ذلك، وإن محمدًا يأمركم بالقتال فتكرهونه، فقال: يا أنت لو أن محمدا أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك، فنزلت هذه الآية. وروي أن ابن مسعود قال مثل ذلك، فنزلت هذه الآية. وقال النبي ﷺ: «**والذي نفسي بيده إنَّ مِنْ أمَّتِي لَرِجَالاً، الإيمانُ أثْبَتُ في قُلُوبِهِم مِنَ الجِبَالِ الرَّواسِي**»[1] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك.

المسألة الرابعة: قال أبو علي الجُبَّائي: لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم، فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى، فيقال له: هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة، لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها، ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب، ثم أنه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب أنهم لا يؤمنون، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم، ومع ذلك فإنه تعالى كلفهم، فكل ما تجعله جوابًا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّـَٔاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾.

اعلم أن المراد من قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به، وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظًا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب، وما كان كذلك فانه يسمى وعظًا، ثم إنه تعالى بيَّن أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع.

فالنوع الأول: قوله: ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾. فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والآخرة، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح، وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره، لأن قولنا: (خير) يستعمل على الوجهين جميعًا.

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٨/ ٥٢٩)، حديث رقم (٩٩٢١) من طريق أبي زهير عن إسماعيل عن أبي إسحاق السبيعي قال. . . فذكره، وهذا إسناد مرسل.

النوع الثاني: قوله: ﴿وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ وفيه وجوه: الأول: أن المراد أن هذا أقرب إلى ثباتهم عليه واستمرارهم، لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها، والواقع منها في وقت يدعو إلى المواظبة عليه. الثاني: أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق، والباطل زائل. الثالث: أن الإنسان يطلب أولاً تحصيل الخير، فإذا حصله فإنه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقيًا ثابتًا، فقوله: ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾. إشارة إلى الحالة الأولى، وقوله: ﴿وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ إشارة إلى الحالة الثانية.

النوع الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

واعلم أنه تعالى لما بيّن أن هذا الإخلاص في الإيمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتًا وبقاء، بيّن أنه كما أنه في نفسه خير فهو أيضًا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم والثواب العظيم. قال صاحب (الكشاف): و(إذًا) جواب لسؤال مقدر، كأنه قيل: ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت. فقيل: هو أن نؤتيهم من لدنا أجرًا عظيمًا، كقوله: ﴿وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠].

وأقول: إنه تعالى جمع في هذه الآية قرائن كثيرة، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر. أحدها: أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله: ﴿ءَاتَيْنَاهُ﴾ وقوله: ﴿مِّن لَّدُنَّا﴾ والمعطي الحكيم إذا ذَكَرَ نفسه باللفظ الدال على عَظَمَةٍ عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية، وثانيها: قوله: ﴿مِّن لَّدُنَّا﴾ وهذا التخصيص يدل على المبالغة، كما في قوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥] وثالثها: أن الله تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم، والشيء الذي وصفه أعظم العظماء بالعظمة لا بد وأن يكون في نهاية الجلالة، وكيف لا يكون عظيمًا، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «فِيها، ما لا عَيْنٌ رأتْ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ».

النوع الرابع: قوله: ﴿وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ وفيه قولان: أحدهما: أن الصراط المستقيم هو الدين الحق، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢ صِرَاطِ اللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣] والثاني: أنه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والأجر، والدين الحق مقدم على الثواب والأجر، والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الأجر، فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى أولى.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ۝٦٩ ذَٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا ۝٧٠﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول، ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول مرة أخرى فقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤] ثم رغَّب في تلك الطاعة بقوله: ﴿لَكَانَ خَيۡرًا لَّهُمۡ وَأَشَدَّ تَثۡبِيتًا ٦٦ وَإِذًا لَّأٓتَيۡنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجۡرًا عَظِيمًا ٦٧ وَلَهَدَيۡنَٰهُمۡ صِرَٰطًا مُّسۡتَقِيمًا﴾ [النساء: ٦٦ - ٦٨]أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الآية مرة أخرى فقال: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ إلى آخر الآية وههنا مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في سبب النزول وجوهًا: الأول: روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله ﷺكان شديد الحب لرسول الله ﷺقليل الصبر عنه، فأتاه يومًا وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه، فسأله رسول الله ﷺعن حاله، فقال يا رسول الله ما بي وجع غير أني إذا لم أرك اشتقت إليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك، فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك، لأني إن أدخلت الجنة فأنت تكون في درجات النبيين وأنا في درجة العبيد فلا أراك، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدًا، فنزلت هذه الآية. الثاني: قال السدي: إن ناسًا من الأنصار قالوا: يا رسول الله إنك تسكن الجنة في أعلاها، ونحن نشتاق إليك، فكيف نصنع؟ فنزلت الآية. الثالث: قال مقاتل: نزلت في رجل من الأنصار قال للنبي ﷺ: يا رسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا إليك، فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك، ثم ذكرت درجتك في الجنة، فكيف لنا برؤيتك إن دخلنا الجنة؟ فأنزل الله هذه الآية، فلما توفي النبي ﷺأتى الأنصار ولده وهو في حديقة له فأخبره بموت النبي ﷺ، فقال: اللهم أعمني حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه، فعمي مكانه، فكان يحب النبي حبًّا شديدًا فجعله الله معه في الجنة. الرابع: قال الحسن: إن المؤمنين قالوا للنبي عليه السلام: مالنا منك إلا الدنيا، فإذا كانت الآخرة رفعت فى الأولى فحزن النبي ﷺوحزنوا، فنزلت هذه الآية. قال المحققون: لا ننكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك، وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها، فإنك تعلم أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ، فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين، وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى.

المسألة الثانية: ظاهر قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة. لأن اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة. قال القاضي: لا بد من حمل هذا على غير ظاهره، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات، إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار، لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة. وعندي فيه وجه آخر، وهو أنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ

ٱللَّهَ﴾ أي ومن يطع الله في كونه إلهًا، وطاعة الله في كونه إلهًا هو معرفته والإقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته، فصارت هذه الآية تنبيهًا على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول: هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار في قلبه أكثر، وصفاؤها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الأجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثاني: أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر في هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذي وقع به في الختم لا بد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون في عين تلك الدرجات، لأن هذا ممتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علائقها مع الأرواح الكاملة في الدنيا لسبب الحب الشديد، فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة، فكأن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها في غاية القوة، فكذا القول في تلك الأرواح فإنها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

المسألة الثالثة: ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين، كون الكل في درجة واحدة، لأن هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لا يجوز. بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضًا، وإذا أرادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

المسألة الرابعة: اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافًا ثلاثة: الصديقين والشهداء والصالحين، واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم: هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهي صفات متداخلة فإنه لا يمتنع في الشخص الواحد أن يكون صديقًا وشهيدًا وصالحًا. وقال الآخرون: بل المراد بكل وصف صنف من الناس، وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث:

الصفة الأولى: الصديق: وهو اسم لمن عادته الصدق، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف

بذلك الفعل قيل فيه فِعِّيل، كما يقال: سِكِّير وشِرِّيب وخِمِّير، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين، وكفى الصدق فضيلة أن الإيمان ليس إلا التصديق، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب.

إذا عرفت هذا فنقول: للمفسرين في الصديق وجوه: الأول: أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩]. الثاني: قال قوم: الصديقون أفاضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام. الثالث: أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان أنه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**مَا عَرَضْتُ الْإِسْلَامَ عَلَى أَحَدٍ إِلاَّ وله نبوة غَيْرَ أَبِي بَكْرٍ فَإِنَّهُ لَمْ يَتَلَعْثَمْ**»(١) دل هذا الحديث على أنه ﷺ لما عرض الإسلام على أبي بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف، فلو قدرنا أن إسلامه تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال: إن النبي ﷺ قصر حيث أخر عرض الإسلام عليه، وهذا لا يكون قدحًا في أبي بكر، بل يكون قدحًا في الرسول ﷺ وذلك كفر، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علمنا أنه ﷺ ما قصر في عرض الإسلام عليه، والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف ألبتة، فحصل من مجموع الأمرين أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أسبق الناس إسلامًا، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلأن بتقدير أن يقال: إن إسلام علي كان سابقًا على إسلام أبي بكر، إلا أنه لا يشك عاقل أن عليًّا ما صار قدوة في ذلك الوقت، لأن عليًّا كان في ذلك الوقت صبيًّا صغيرًا، وكان أيضًا في تربية الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان شديد القرب منه بالقرابة، وأبو بكر ما كان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببًا لرغبة سائر الناس في الإسلام. وذلك لأنهم اتفقوا على أنه رضي الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضي الله عنه، وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسلموا، فكان إسلامه سببًا لاقتداء هؤلاء الأكابر به، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلامًا، وثبت أن إسلامه صار سببًا لاقتداء أفاضل الصحابة في ذلك الإسلام، فثبت أن أحق الأمة بهذه الصفة أبو بكر رضي الله عنه. إذا عرفت هذا فنقول: هذا الذي ذكرناه يقتضي أنه كان أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ، وبيانه من وجهين: الأول: أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ سَنَّ

---

(١) أخرجه الديلمي في (مسنده) (٤/ ٩٢)، حديث رقم (٦٢٨٦) من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد الأيلي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر . . . به.

سُنَّة حَسنةً فلَهُ أجْرهَا وأجْرُ من عَملَ بها إلى يَوْم القِيامَةِ» الثاني: أنه بعد أن أسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيًا إلى حصول الإسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون وعلي رضي الله تعالى عنهم، وجاهد علي يوم أحد ويوم الأحزاب في قتل الكفار، ولكن جهاد أبي بكر رضي الله عنه أفضى إلى حصول الإسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة، وجهاد علي أفضى إلى قتل الكفار، ولا شك أن الأول أفضل، وأيضًا فأبو بكر جاهد في أول الإسلام حين كان النبي ﷺ في غاية الضعف، وعلي إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب، وكان الاسلام قويًّا في هذه الأيام، ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة، ولهذا المعنى قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُواْ﴾ [الحديد: ١٠] فبيَّن أن نصرة الإسلام وقت ما كان ضعيفًا أعظم ثوابًا من نصرته وقت ما كان قويًّا، فثبت من مجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فإنه ينكره، ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الإنسان صِدِّيقًا، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه، فإنه أينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة، فقال في وصف إسماعيل: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ﴾ [مريم: ٥٤] وفي صفة إدريس ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦] وقال في هذه الآية: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ يعني أنك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية، ولا متوسط بينهما، وقال في آية أخرى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٣٣] فلم يجعل بينهما واسطة، وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الأمة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبا بكر على سبيل الاجماع، ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله ﷺ، وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الآية، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها.

الصفة الثانية: الشهادة: والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب، ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الإنسان مقتول الكافر، والذي يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين، وكون الإنسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله. الثاني: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وأنه غير جائز، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر، فكيف يجوز أن يطلب من الله ما هو كفر، الثالث: روي أنه ﷺ قال: المبطون شهيد والغريق شهيد، فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل، بل نقول: الشَّهيد فَعِيل بمعنى الفاعل، وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان،

فالشهداء هم القائمون بالقسط، وهم الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ [آل عمران: ١٨] ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث إنه بذل نفسه في نصرة دين الله، وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل، وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة، كما قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

الصفة الثالثة: الصالحون: والصالح هو الذي يكون صالحًا في اعتقاده وفي عمله، فإن الجهل فساد في الاعتقاد، والمعصية فساد في العمل، وإذا عرفت تفسير الصِّدِّيق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت، وذلك لأن كل من كان اعتقاده صوابًا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح، ثم إن الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف، وقد لا يكون الصالح موصوفًا بكونه قائمًا بهذه الشهادة، فثبت أن كل من كان شهيدًا كان صالحًا، وليس كل من كان صالحًا شهيدًا، فالشهيد أشرف أنواع الصالح، ثم إن الشهيد قد يكون صديقًا وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذي كان أسبق إيمانًا من غيره، وكان إيمانه قدوة لغيره، فثبت أن كل من كان صديقًا كان شهيدًا، وليس كل من كان شهيدًا كان صديقًا، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم الصديقون، وبعدهم من ليس له درجة إلا محض درجة الشهادة، وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح. فالحاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله، والأنبياء يأخذون عن الملائكة، كما قال: ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢] والصديقون يأخذونه عن الأنبياء. والشهداء يأخذونه عن الصديقين، لأنا بينا أن الصِّدِّيق هو الذي يأخذ في المرة الأولى عن الأنبياء وصار قدوة لمن بعده، والصالحون يأخذونه عن الشهداء، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا أحد يدخل الجنة إلا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات.

ثم قال تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): فيه معنى التعجيب. كأنه قيل: ما أحسن أولئك رفيقًا.

المسألة الثانية: الرفق في اللغة: لين الجانب ولطافة الفعل، وصاحبه رفيق. هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمّى رفيقًا لارتفاق بعضهم ببعض.

المسألة الثالثة: قال الواحدي: إنما وحد الرفيق وهو صفة لجمع، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] ولا يجوز أن يقال: حسن أولئك رجلاً، وبالجملة فهذا إنما يجوز في الإسم الذي يكون صفة،

أما إذا كان اسمًا مصرحًا مثل رجل وامرأة لم يجز، وجوَّز الزجاج ذلك في الاسم أيضًا وزعم أنه مذهب سيبويه، وقيل: معنى قوله: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ أي حسن كل واحد منهم رفيقًا، كما قال: ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧].

المسألة الرابعة: ﴿رَفِيقًا﴾ نصب على التمييز، وقيل على الحال: أي حَسُنَ واحد منهم رفيقًا.

المسألة الخامسة: اعلم أنه تعالى بيَّن فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، ثم لم يكترث بذلك، بل ذكر أنه يكون رفيقًا له، وقد ذكرنا أن الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر، فبيَّن أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم، وإنما يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقًا وخيرًا، ولقد ذكرنا مرارًا كيفية هذا الارتفاق، وأما على حسب الظاهر فلأن الإنسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقًا له، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقًا له، فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لا شك أن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله، ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه: الأول: القدرة على الطاعة إن كانت لا تصلح إلا للطاعة، فخالق تلك القدرة هو الذي أعطى الطاعة، فلا يكون فعله موجبًا عليه شيئًا، وإن كانت صالحة للمعصية أيضًا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخلق الداعي إلى الطاعة، ويصير مجموع القدرة والداعي موجبًا للفعل، فخالق هذا المجموع هو الذي أعطى الطاعة، فلا يكون فعله موجبًا عليه شيئًا. الثاني: نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر، وإذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل. الثالث: أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك، وهذا الاستحقاق ينافي الالهية، فيمتنع حصوله في حق الإله تعالى، فثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضًا، وقالت المعتزلة: الثواب وإن كان واجبًا لكن لا يمتنع إطلاق اسم الفضل عليه، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل، ولأنه تعالى هو الذي أعطى العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبًا كي ينتفع به، فإذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا:

المسألة الثانية: قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ﴾ فيه احتمالان: أحدهما: أن يكون التقدير:

ذلك هو الفضل من الله، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكمال درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ما سواه فليس بشيء، والثاني: أن يكون التقدير: ذلك الفضل هو من الله، أي ذلك الفضل المذكور، والثواب المذكور هو من الله لا من غيره، ولا شك أن الاحتمال الأول أبلغ.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا﴾ وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل، وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا ﴿٧١﴾﴾

واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذي تقدم، لأنه أشق الطاعات، ولأنه أعظم الأمور التي بها يحصل تقوية الدين فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الحِذْر والحَذَر بمعنى واحد، كالإِثْر والأَثَر، والمِثْل والمَثَل، يقال: أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف، كأنه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه، والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم، هذا ما ذكره صاحب (الكشاف).
وقال الواحدي رحمه الله: فيه قولان: أحدهما: المراد بالحذر ههنا السلاح، والمعنى خذوا سلاحكم، والسلاح يسمى حذرًا، أي خذوا سلاحكم وتحذروا، والثاني: أن يكون ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ بمعنى احذروا عدوكم لأن هذا الأمر بالحذر يتضمن الأمر بأخذ السلاح، لأن أخذ السلاح هو الحذر من العدو، فالتأويل أيضًا يعود إلى الأول، فعلى القول الأول الأمر مصرح بأخذ السلاح، وعلى القول الثاني أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: ذلك الذي أمر الله تعالى بالحذر عنه إن كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر، وإن كان مقتضى العدم لا حاجة إلى الحذر، فعلى التقديرين الأمر بالحذر عبث وعنه عليه الصلاة والسلام قال: «**المقدور كائنٌ، والهمّ فضلٌ**» وقيل أيضًا: الحذر لا يغني من القدر فنقول: إن صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع، فإنه يقال: إن كان الإنسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الإيمان، وإن كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الإيمان والطاعة، فهذا يفضي إلى سقوط التكليف بالكلية، والتحقيق في الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الأمر بالحذر أيضًا داخلاً في القدر، فكان قول القائل: أي فائدة في الحذر كلامًا متناقضًا، لأنه لما كان هذا الحذر مقدرًا فأي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿فَٱنفِرُواْ﴾ يقال: نفر القوم ينفرون نَفَرًا ونفيرًا إذا نهضوا لقتال عدو

وخرجوا للحرب، واستنفر الإمام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم إليه، ومثله قول النبي ﷺ: «وإذَا استَنْفَرْتُمْ فَانْفِرُوا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون، ومنه يقال: فلان لا في العير ولا في النفير، وقال أصحاب العربية: أصل هذا الحرف من النفور والنِّفَار وهو الفزع، يقال نفر إليه إذا فزع إليه، ونفر منه إذا فزع منه وكرهه، ومعنى الآية فانفروا إلى قتال عدوكم.

المسألة الرابعة: قال جميع أهل اللغة: ثُبَاتٌ جماعات متفرقة واحدها ثُبَة، وأصلها من: ثَبَيْتُ الشيء، أي جَمَعْتُه، ويقال أيضًا: ثبيت على الرجل إذا أثنيت عليه، وتأويله جمع محاسنه، فقوله: ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ معناه: انفروا إلى العدو إما ثُبات، أي جماعات متفرقة، سرية بعد سرية، وإما جميعا، أي مجتمعين كوكبة واحدة، وهذا المعنى أراد الشاعر في قوله:

طاروا إلَيهِ زُرافاتٍ وَوُحدانا

ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾[البقرة: ٢٣٩] أي على أي الحالتين كنتم فصلوا.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن قوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ﴾ يجب أن يكون راجعًا إلى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ واختلفوا على قولين: الأول: المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله ﷺ.

فإن قيل: قوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ تقديره: يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن، فإذا كان هذا المبطئ منافقًا فكيف جعل المنافق قسمًا من المؤمن في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ﴾.

والجواب من وجوه: الأول: أنه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط. الثاني: أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا في الظاهر متشبهين بأهل الإيمان. الثالث: كأنه قيل: يا أيها الذين آمنوا في زعمكم ودعواكم كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ﴾[الحجر: ٦].

القول الثاني: أن هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا: والتبطئة بمعنى الإبطاء أيضًا، وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه. وحكى أهل اللغة أن العرب تقول: ما أبطأ بك يا فلان عنا، وإدخالهم الباء يدل على أنه في نفسه غير متعد، فعلى هذا معنى

الآية أن فيهم من يبطئ عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد، فإذا ظفر المسلمون تمنوا أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة، وإن أصابتهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين. قال: وهؤلاء هم الذين أرادهم الله بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨] قال: والذي يدل على أن المراد بقوله: ﴿لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ الإبطاء منهم لا تثبيط غيرهم، ما حكاه تعالى من قولهم: ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ﴾ عند الغنيمة، ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى. وطعن القاضي في هذا القول وقال: إنه تعالى حكى عن هؤلاء المبطئين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين: ﴿قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا﴾ فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى، ومثل هذا الكلام إنما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين، وأيضًا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم: ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ﴾ يعني الرسول: ﴿مَوَدَّةٌ﴾ فثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين، وإنما يمكن حمله على المنافقين، ثم قال: فإن حمل على أنه من الإبطاء والتثاقل صح في المنافقين، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون إليه، وإن حمل على تثبيط الغير صح أيضًا فيهم، فقد كان يثبطون كثيرًا من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس، فكلا الوصفين موجود في المنافقين، وأكثر المفسرين حمله على تثبيط الغير، فكأنهم فصلوا بين أبطأ وبطأ، فجعلوا الأول لازمًا، والثاني متعديًا، كما يقال في أحبَّ وحبَّ، فان الأول لازم والثاني متعد.

المسألة الثانية: قال الزجاج: (من) في قوله: ﴿لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلامًا لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله ليبطئن.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ﴾ يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش. يعني لم أكن معهم شهيدًا حاضرًا حتى يصيبني ما أصابهم من البلاء والشدة ﴿وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ من ظفر وغنيمة ليقولن: ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنۢ﴾ بالتاء المنقطة من فوق يعني المودة، والباقون بالياء لتقدم الفعل. قال الواحدي: وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل. قال: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [يونس: ٥٧] وقال في آية أخرى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيقي، سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل.

المسألة الثانية: قرأ الحسن (لَيَقُولُنَّ) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى (من) لأن قوله: ﴿لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ في معنى الجماعة، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن (من) وإن كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ، وجانب الإفراد قد ترجح في قوله: ﴿قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ﴾ وفي قوله: ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: لو كان التنزيل هكذا: ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزًا عظيمًا كان النظم مستقيمًا حسنًا، فكيف وقع قوله: ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ﴾ في البين؟

وجوابه: أنه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المنافق أنه إذا وقعت للمسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفًا عنهم، ولو فازوا بغنيمة ودولة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة، ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا في حق الأجنبي العدو، لأن من أحب إنسانًا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه، فأما إذا قلبت هذه القضية فذاك إظهار للعداوة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين، ثم أراد أن يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة، فقبل أن يذكر هذا الكلام بتمامه ألقى في البين قوله: ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ﴾ والمراد التعجب كأنه تعالى يقول: انظروا إلى ما يقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلاً، فهذا هو المراد من الكلام، وهو وإن كان كلامًا واقعًا في البين على سبيل الاعتراض إلا أنه في غاية الحسن.

قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال: ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وللمفسرين في قوله: ﴿يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ وجهان: الأول: أن ﴿يَشْرُونَ﴾ معناه يبيعون، قال ابن مفرغ:

وَشَرَيْتُ بُرداً لَيْتَني ... مِن بَعدِ بُردٍ كُنتُ هامَه[1]

قال: وبرد هو غلامه، وشريته بمعنى بعته، وتمنى الموت بعد بيعه، فكان معنى الآية: فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة، وهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾ إلى قوله: ﴿فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ﴾ [التوبة: ١١١].

والقول الثاني: معنى قوله: ﴿يَشْرُونَ﴾ أي يشترون قالوا: والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد، وتقرير الكلام: فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره: آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الإسلام قبل حصول الإسلام. وعندي في الآية احتمالات أخرى: أحدها: أن الإنسان

---

(١) ابن مفرغ هو يزيد بن زياد بن ربيعة الحميري. ؟ - ٦٩هـ/ ؟ - ٦٨٩م. من أصل يمني من قبيلة يحصب، كانت أسرته في حلف مع قريش. ولد في البصرة، ونشأ بها، كان يعرف العربية والفارسية، بدأ اتصاله بالبلاط نديمًا لسعيد بن عثمان بن عفان، وأصبح بعد ذلك من شعراء البلاط.

لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس. وثانيها: أنه تعالى أمر بالقتال مقرونًا ببيان فساد ما لأجله يترك الإنسان القتال، فإن من ترك القتال فإنما يتركه رغبة في الحياة الدنيا، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة، فكأنه قيل له: اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي. وثالثها: كأنه قيل: الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة إذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة وإذا كان كذلك فليقاتلوا، فإنهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا، لأنهم بالمقاتلة يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال، فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ والمعنى من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولاً للكفار أو صار غالبًا للكفار فسوف نؤتيه أجرًا عظيمًا، وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم، ومعلوم أنه لا واسطة بين هاتين الحالتين، فإذا كان الأجر حاصلاً على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد. وهذا يدل على أن المجاهد لا بد وأن يوطن نفسه على أنه لا بد من أحد أمرين، إما أن يقتله العدو، وإما أن يغلب العدو ويقهره، فإنه إذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة، فأما إذا دخل لا على هذا العزم فما أسرع ما يقع في الفرار، فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله: ﴿فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ٧٥﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال، فصار ذلك توكيدًا لما تقدم من الأمر بالجهاد وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ﴾ يدل على أن الجهاد واجب، ومعناه أنه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى ما بلغ في الضعف، فهذا حث شديد على القتال، وبيان العلة التي لها صار القتال واجبًا، وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة، لأن هذا الجمع إلى الجهاد يجري مجرى فكاك الأسير.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة قوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ انكار عليهم في ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم ألبتة في تركه، ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لأن من أعظم العذر أن الله ما خلقه وما أراده وما قضى به، وجوابه مذكور.

المسألة الثالثة: اتفقوا على أن قوله: ﴿وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ﴾ متصل بما قبله،

وفيه وجهان: أحدهما: أن يكون عطفًا على السبيل، والمعنى: مالكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين. والثاني: أن يكون معطوفًا على اسم الله عز وجل، أي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين.

المسألة الرابعة: المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدًا. قال ابن عباس: كنت أنا وأمي من المستضعفين من النساء والولدان.

المسألة الخامسة: الولدان: جمع الولد، ونظيره مما جاء على فِعْل وفِعْلان، نحو حِزْب وحِزْبان، ووِرْك ووِرْكان، كذلك وِلْد ووِلْدان. قال صاحب (الكشاف): ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الأحرار والحرائر، وبالولدان العبيد والإماء، لأن العبد والأمة يقال لهما الوليد والوليدة، وجمعهما الولدان والولائد، إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والإناث تغليبًا للذكور على الإناث، كما يقال آباء وإخوة والله أعلم.

المسألة السادسة: إنما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغامًا لآبائهم وأمهاتهم، ومبغضة لهم بمكانهم، ولأن المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالاً لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا، كما وردت السنة بإخراجهم في الاستسقاء، ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: القرية مؤنثة، وقوله: ﴿ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ صفة للقرية ولذلك خفض، فكان ينبغي أن يقال: الظالمة أهلها، وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل، والأصل في هذا الباب: أنك اذا أدخلت الألف واللام في الأخير أجريته على الأول في تذكيره وتأنيثه، نحو قولك: مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب، ومررت برجل جميل الجارية، واذا لم تدخل الألف واللام في الأخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنيثه كقولك: مررت بامرأة كريم أبوها، ومن هذا قوله تعالى: ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتًا للقرية لأنه صفة للأهل، والأهل منتسبون إلى القرية، وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه، فالقيام للأب وقد جعلته وصفًا للرجل، وإنما كان هذا القدر كافيًا في صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز، وهذا المقصود

حاصل من مثل هذا الوصف، والله أعلم.

المسألة الثانية: في قوله: ﴿وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ قولان: فالأول: قال ابن عباس: يريدون اجعل علينا رجلاً من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميرًا لهم، فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان النصير عتاب بن أسيد، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز. الثاني: المراد: واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة، والحاصل كن أنت لنا وليًّا وناصرًا.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما بيَّن وجوب الجهاد بيَّن أنه لا عبرة بصورة الجهاد. بل العبرة بالقصد والداعي، فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله وإعلاء كلمته، والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي أن القتال إما أن يكون في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت وجب أن يكون ما سوى الله طاغوتًا، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان، وبيَّن أن كيد الشيطان كان ضعيفًا، لأن الله ينصر أولياءه، والشيطان ينصر أولياءه ولا شك أن نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه، ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وإن كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة، وأما الملوك والجبابرة فإذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم، والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال: كاده يكيده إذا سعى في إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه، وفائدة إدخال ﴿كَانَ﴾ في قوله: ﴿كَانَ ضَعِيفًا﴾ للتأكيد لضعف كيده، يعني أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُوا۟ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية صفة للمؤمنين أو المنافقين؟ فيه قولان: الأول: أن الآية نزلت في

المؤمنين، قال الكلبي: نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص، كانوا مع النبي ﷺ قبل أن يهاجروا إلى المدينة، ويلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله ﷺ ويقولون: ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله ﷺ: كفوا أيديكم فإني لم أومر بقتالهم، واشتغلوا بإقامة دينكم من الصلاة والزكاة، فلما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم، فأنزل الله هذه الآية(١).

واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم: كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال، والراغبون في القتال هم المؤمنون، فدل هذا على أن الآية نازلة في حق المؤمنين. ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم أنا مؤمنون وأنا نريد قتال الكفار ومحاربتهم، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه.

القول الثاني: أن الآية نازلة في حق المنافقين، واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين. فالأول: أنه تعالى قال في وصفهم: ﴿يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧] ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى. والثاني: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ربنا لم كتبت علينا القتال، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين. الثالث: أنه تعالى قال للرسول: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة، وذلك من صفات المنافقين.

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع، فالخشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى، وقولهم: ﴿لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾ محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الإنكار لإيجاب الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ مذكور لا لأن القوم كانوا منكرين لذلك، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة، فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي، فهذا ما في تقرير هذين القولين والله أعلم، والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ [النساء: ٧٨] ولا شك أن هذا من كلام

---

(١) **صحيح**: أخرجه النسائي في (سننه) من كتاب (الجهاد)، باب: (وجوب الجهاد) (٣/ ٢٩٩)، حديث رقم (٣٠٨٦)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٧٦)، حديث رقم (٢٣٧٧)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٩/ ١١)، جميعًا من طريق الحسين بن واقد عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس... به، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

المنافقين، فإذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضًا.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدمًا على إيجاب الجهاد، وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ مصدر مضاف إلى المفعول.

المسألة الرابعة: ظاهر قوله: ﴿أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ يوهم الشك، وذلك على علام الغيوب محال. وفيه وجوه من التأويل:

الأول: المراد منه الإبهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدة، وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويًا أو أزيد فبيَّن تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله، بل بقي إما أن يكون مساويًا أو أزيد، فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكًّا فيه، بل يوجب إبقاء الإبهام في هذين القسمين على المخاطب.

الثاني: أن يكون (أو) بمعنى الواو، والتقدير: يخشونهم كخشية الله وأشد خشية، وليس بين هذين القسمين منافاة، لأن من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة.

الثالث: أن هذا نظير قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] يعني أن من يبصرهم يقول هذا الكلام، فكذا ههنا والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾.

واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لا اعتراضًا على الله، لكن جزعًا من الموت وحبا للحياة، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبًا للقتال عليهم، فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفي دعواه، ثم قالوا: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم، أي هلا تركتنا حتى نموت بآجالنا، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ وإنما قلنا: إن الآخرة خير لوجوه: الأول: أن نعم الدنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة. والثاني: أن نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة. والثالث: أن نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره، ونعم الآخرة صافية عن الكدرات. والرابع: أن نعم الدنيا مشكوكة فإن أعظم الناس تنعمًا لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني، ونعم الآخرة يقينية، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله: ﴿لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: «**الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر**».

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي: (يُظْلَمُون) بالياء على أنه راجع إلى المذكورين في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ﴾ والباقون بالتاء على سبيل الخطاب، ويؤيد التاء قوله: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ فإن قوله: ﴿قُلْ﴾ يفيد الخطاب.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب، وإلا لما تحقق نفي الظلم، وتدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل، وإلا لما صح التمدح به.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ أي لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارًا. وقد مضى الكلام فيه.

قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾

قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾.

والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال، فقال تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ فبيّن تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة، فإذا كان لا بد من الموت، فبأن يقع على وجه يكون مستعقبًا للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك، ونظير هذه الآية قوله: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ١٦]والبروج في كلام العرب هي القصور والحصون، وأصلها في اللغة من الظهور، يقال: تبرجت المرأة، إذا أظهرت محاسنها، والمشيدة المرتفعة، وقرىء (مَشِيدَةٍ) قال صاحب (الكشاف): من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشِّيدِ وهو الجص، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفًا لها بفعل فاعلها مجازًا، كما قالوا: قصيدة شاعرة، وإنما الشاعر قائلها.

قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى، وفي النظم وجه آخر، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا

جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عند الله، وإن أصابهم مكروه قالوا: هذا من شؤم مصاحبة محمد ﷺ، وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في الحسنة والسيئة وجوهًا؛ الأول: قال المفسرون: كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول ﷺ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الإمساك كما جرت عادته في جميع الأمم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾[الأعراف: ٩٤] فعند هذا قال اليهود والمنافقون: ما رأينا أعظم شؤمًا من هذا الرجل، نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم، فقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا: هذا من عند الله ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾[الأعراف: ١٣١] وعن قوم صالح: ﴿قَالُوا۟ ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ﴾[النمل: ٤٧].

القول الثاني: المراد من الحسنة النصر على الأعداء والغنيمة، ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي: والقول الأول هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائزة، أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله، وأقول: القول كما قال على مذهبه، أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره.

المسألة الثانية: اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[الأعراف: ١٦٨] وقال: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[هود: ١١٤].

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ يفيد العموم في كل الحسنات، وكذلك قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ يفيد العموم في كل السيئات، ثم قال بعد ذلك: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله، وهو المطلوب.

فإن قيل: المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية، ويدل عليه وجوه: الأول: اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما. الثاني: أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتني، إنما يقال أصبتها، وليس في كلام العرب أصابت فلانًا حسنة بمعنى عمل خيرًا، أو أصابته سيئة بمعنى عمل معصية، فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال إن أصبتم حسنة. الثالث: لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة، وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة، فيمتنع كون الطاعة مرادة،

ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معًا .

فالجواب عن الأول: أنكم تسلمون أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ .

والجواب عن الثاني : أنه يصح أن يقال : أصابني توفيق من الله وعون من الله ، وأصابه خذلان من الله ، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ، ومن الخذلان تلك المعصية .

والجواب عن الثالث : أن كل ما كان منتفعًا به فهو حسنة ، فإن كان منتفعًا به في الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان منتفعًا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة ، فاسم الحسنة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطئ الاشتراك ، فزال السؤال . فثبت أن ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه ، ومما يدل على أن المراد ليس إلا ذاك ما ثبت في بَدَائِةِ العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، والممكن لذاته كل ما سواه ، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع ، وحينئذ يلزم نفي الصانع ، وإن كان الممكن لذاته محتاجًا إلى المؤثر ، فإذا كان كل ما سوى الله ممكنًا كان كل ما سوى الله مستندًا إلى الله ، وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكًا أو جمادًا أو فعلاً للحيوان أو صفة للنبات ، فإن الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنًا كان الكل فيه على السوية ، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى ، وهو قوله : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ .

ثم قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى : أنه لما كان البرهان الدال على أن كل ما سوى الله مستندًا إلى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء ، قال تعالى : ﴿ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره . قالت المعتزلة : بل هذه الآية دالة على صحة قولنا ، لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى ألبتة ، لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ما خلقها وما أوجدها ، وذلك يبطل هذا التعجب ، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بايجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى .

واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم ، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم .

المسألة الثانية : قالت المعتزلة : أجمع المفسرون على أن المراد من قوله : ﴿ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ أنهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع ، وهذا يقتضي وصف القرآن بأنه حديث ، والحديث فعيل بمعنى مفعول ، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثًا .

والجواب : مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات ، ونحن لا ننازع في كونها محدثة .

المسألة الثالثة: الفقه: الفهم، يقال أوتى فلانًا فقهًا، ومنه قوله ﷺ لابن عباس: «**فقّهه في التأويل**» (١) أي فهمه.

ثم قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾

قال أبو علي الجبائي: قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين، قال: وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤوا: (فمن تعسك) فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن.

فإن قيل: فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم؟

قلنا: لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فانما وصل إليها بتسهيله تعالى وألطافه فصحت الإضافة إليه، وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها، ولا بأنه أمر بها، ولا بأنه رغب فيها، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى. هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع.

ونحن نقول: هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى، والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية.

إنما قلنا: إن الآية دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة، وكل حسنة فمن الله.

إنما قلنا: إن الإيمان حسنة، لأن الحسنة هي الغِبْطة الخالية عن جميع جهات القبح، ولا شك أن الإيمان كذلك، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فصلت: ٣٣] المراد به كلمة الشهادة، وقيل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] قيل: هو لا إله إلا الله، فثبت أن الإيمان حسنة، وإنما قلنا: إن كل حسنة من الله لقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ﴾ وقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ يفيد العموم في جميع الحسنات، ثم حكم على كلها بأنها من الله، فيلزم من هاتين المقدمتين، أعني أن الإيمان

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الوضوء)، باب: (وضع الماء عند الخلاء) (١/ ٦٦)، حديث رقم (١٤٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٢٧/ ٢٤٧٧)، كلاهما من طريق عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس. . . به.

حسنة، وكل حسنة من الله، القطع بأن الإيمان من الله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه، وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر؟

قلنا: جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان، ولا مدخل لقدرة الله وإعانته في نفس الإيمان، فكان الإيمان منقطعًا عن الله في كل الوجوه، فكان هذا مناقضًا لقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله، والخصوم لا يقولون به، فصاروا محجوجين في هذه المسألة.

ثم إذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضًا من الله، قلنا فيه وجوه: الأول: أن كل من قال: الإيمان من الله قال: الكفر من الله، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لإجماع الأمة. الثاني: أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لإيجاد الكفر إما أن تكون صالحة لإيجاد الإيمان أو لا تكون، فإن كانت صالحة لإيجاد الإيمان فحينئذ يعود القول في أن إيمان العبد منه، وإن لم تكن صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده، وذلك عندهم محال، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور، وذلك يمنع من كونه قادرًا عليه، فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه. الثالث: أنه لما لم يكن العبد موجدًا للإيمان فبأن لا يكون موجدًا للكفر أولى، وذلك لأن المستقل بإيجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده، ولا نرى في الدنيا عاقلاً إلا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق، وإن أحدا من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ، فإذا كان العبد موجدًا لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق، وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق، فإذا كان الإيمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بإيجاده، فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بإيجاده وتكوينه كان ذلك أولى. والحاصل أن الشبهة في أن الإيمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته، فلما بين تعالى في الإيمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه، فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على مذهب إمامنا.

أما ما احتج الجُبَّائي به على مذهبه من قوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾.

فالجواب عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[الشعراء: ٨٠] أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله، فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقًا للمرض والشفاء، بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب، فكذا ههنا، فانه يقال: يا مدبر السموات والأرض، ولا يقال يا مدبر القمل والصيبان والخنافس، فكذا ههنا. الثاني: أكثر المفسرين قالوا في تفسير قول ابراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾[الأنعام: ٧٦] أنه ذكر هذا استفهامًا على سبيل

الإنكار، كأنه قال: أهذا ربي، فكذا ههنا، كأنه قيل: الإيمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعًا منه، بل من الله، فهذا الكفر ما قصده وما أراده وما رضي به ألبتة، أفيدخل في العقل أن يقال: إنه وقع به؟ فإنا بينا أن الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الإيمان، والسيئة يدخل فيها الكفر، أما قراءة من قرأ (فمِن تَعْسِك) فنقول: إن صح أنه قرأ بهذه الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الإنكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار هذا الكلام، لأنه لما أضاف السيئة إليهم في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار كان المراد أنها غير مضافة إليهم، فذكر هذا القائل قوله: (فمن نفسك) لا على اعتقاد أنه من القرآن، بل لأجل أنه يجري مجرى التفسير لقولنا: إنه استفهام على سبيل الإنكار، ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى، قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًاۚ﴾ يعني ليس لك إلا الرسالة والتبليغ، وقد فعلت ذلك وما قصرت ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦] على جدك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة وتبليغ الوحي، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: ٥٦] فهذا جملة ما خطر بالبال في هذه الآية، والله أعلم بأسرار كلامه.

ثم إنه تعالى أكد هذا الذي قلناه.

فقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾

والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولاً مبلغًا إلى الخلق أحكام الله فهو في الحقيقة ما أطاع إلا الله، وذلك في الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظًا، فإن من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق، فإن أحدًا من الخلق لا يقدر على إرشاده.

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا، فإنك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين في مجلس واحد، ثم إن أحدهما يزداد إيمانًا على إيمان عند سماعه، والآخر يزداد كفرًا على كفر عند سماعه، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضًا والمبغض محبًا، فمن تأمل للبرهان القاطع الذي ذكرناه في أنه لا بد من إسناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه، ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره،

فليجعل واقعته من أدل الدلائل على أنه لا تحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه. بقي في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ من أقوى الدلائل على أنه معصوم في جميع الأوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه عن الله، لأنه لو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضًا وجب أن يكون معصومًا في جميع أفعاله، لأنه تعالى أمر بمتابعته في قوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[الأنعام: ١٥٣] والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير، فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعًا لله في قوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[الأنعام: ١٥٣] فثبت أن الانقياد له في جميع أقواله وفي جميع أفعاله، إلا ما خصه الدليل، طاعة لله وانقياد لحكم الله.

المسألة الثانية: قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب (الرسالة) في باب فرض الطاعة للرسول: إن قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب في القرآن، ولم يكن ذلك التكليف مبينًا في القرآن، فحينئذ لا سبيل لنا إلى القيام بتلك التكاليف إلا ببيان الرسول، وإذا كان الأمر كذلك لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله، هذا معنى كلام الشافعي.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ يدل على أنه لا طاعة إلا لله ألبتة، وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولاً فيما هو فيه رسول لا تكون إلا طاعة لله، فكانت الآية دالة على أنه لا طاعة لأحد إلا لله. قال مقاتل في هذه الآية: إن النبي ﷺ كان يقول: «مَنْ أَحَبَّنِي فَقَدْ أَحَبَّ الله وَمَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ الله» فقال المنافقون: لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله، ويريد أن نتخذه ربًّا كما اتخذت النصارى عيسى، فأنزل الله هذه الآية.

واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لا طاعة ألبتة للرسول، وإنما الطاعة لله. أما قوله: ﴿وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ ففيه قولان:

أحدهما: أن المراد من التولي هو التولي بالقلب، يعني يا محمد حكمك على الظواهر، أما البواطن فلا تتعرض لها.

والثاني: أن المراد به التولي بالظاهر، ثم ههنا ففي قوله: ﴿فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ قولان:

الأول: معناه فلا ينبغي أن تغتم بسبب ذلك التولي وأن تحزن، فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي، والسبب في ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عليه الصلاة والسلام عن ذلك الحزن. الثاني: أن المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[البقرة: ٢٥٦] ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد.

قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾﴾

أي ويقولون إذا أمرتهم بشيء ﴿طَاعَةٌ﴾ بالرفع، أي أمرنا وشأننا طاعة، ويجوز النصب بمعنى أطعناك طاعة، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المنقاد: سمعًا وطاعة، وسمع وطاعة. قال سيبويه: سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم: كيف أصبحت؟ فيقول: حَمْدُ الله وثناءٌ عليه، كأنه قال: أمرى وشأني حمدُ اللهِ.

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل. وأما الرفع فإنه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها ﴿فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ﴾ أي خرجوا من عندك ﴿بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قال الزجاج: كل أمر تفكروا فيه كثيرًا وتأملوا في مصالحه ومفاسده كثيرًا قيل هذا أمر مبيت، قال تعالى: ﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨] وفي اشتقاقه وجهان: الأول: اشتقاقه من البيتوتة، لأن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الإنسان في بيته بالليل، فهناك تكون الخواطر أخلى والشواغل أقل، فلما كان الغالب أن الإنسان وقت الليل يكون في البيت، والغالب له أنه إنما يستقصي في الأفكار في الليل، لا جرم سمي الفكر المستقصى مبيتًا. الثاني: اشتقاقه من بيت الشعر. قال الأخفش: العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا المتفكر فيه المستقصى مبيتًا، تشبيهًا له ببيت الشعر من حيث إنه يسوى ويدبر.

المسألة الثانية: أنه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت، وفي هذا التخصيص وجهان: أحدهما: أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فإنه لم يذكرهم. والثاني: أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم في التبييت، وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا، فلا جرم لم يذكروا.

المسألة الثالثة: قرأ أبو عمرو وحمزة (بَيَّت طَّائفةٌ) بادغام التاء في الطاء، والباقون بالإظهار أما من أدغم فله فيه وجهان: الأول: قال الفراء: جزموا لكثرة الحركات، فلما سكنت التاء أدغمت في الطاء، والثاني: أن الطاء والدال والتاء من حيز واحد، فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى الأمثال في الإدغام، ومما يحسن هذا الإدغام أن الطاء تزيد على التاء بالإطباق، فحسن إدغام الأنقص صوتًا في الأزيد صوتًا. أما من لم يدغم فعِلّتُه أنهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلتين، فوجب إبقاء كل واحد منهما بحاله.

المسألة الرابعة: قال: ﴿بَيَّتَ﴾ بالتذكير ولم يقل: بيتت بالتأنيث، لأن تأنيث الطائفة غير حقيقي، ولأنها في معنى الفريق والفوج. قال صاحب (الكشاف): ﴿بَيَّتَ طَائِفَةٌ﴾ أي زورت

وزينت خلاف ما قلت وما أمرت به، أو خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ مَا يُبَيِّتُونَۖ﴾ ذكر الزجاج فيه وجهين: أحدهما: أن معناه ينزل إليك في كتابه. والثاني: يكتب ذلك في صحائف أعمالهم ليجازوا به.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ﴾ والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم، وإنما أمر الله بستر أمر المنافقين إلى أن يستقيم أمر الإسلام. ثم قال: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ في شأنهم، فإن الله يكفيك شرهم وينتقم منهم ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ لمن توكل عليه. قال المفسرون: كان الأمر بالإعراض عن المنافقين في ابتداء الإسلام، ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: ٧٣، التحريم: ٩]وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة، فورود الأمر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخًا له.

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه محقًّا في ادعاء الرسالة صادقًا فيه، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرص، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته. فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: التدبير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها، ومنه قوله: إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، أي لو عرفت في صدر أمري ما عرفت من عاقبته.

المسألة الثانية: اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد ﷺ إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها ألبتة، والعلماء قالوا: دلالة القرآن على صدق محمد ﷺمن ثلاثة أوجه: أولها: فصاحته. وثانيها: اشتماله على الإخبار عن الغيوب. والثالث: سلامته عن الاختلاف، وهذا هو المذكور في هذه الآية، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه: الأول: قال أبو بكر الأصم: معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالاً فحالاً، ويخبره عنها على سبيل التفصيل، وما كانوا يجدون في كل ذلك إلا الصدق، فقيل لهم: إن ذلك لو لم يحصل

بإخبار الله تعالى وإلا لما اطرد الصدق فيه، ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت، فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا بإعلام الله تعالى، والثاني: وهو الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله.

فإن قيل: أليس أن قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] كالمناقض لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر، وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] كالمناقض لقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩].

قلنا: قد شرحنا في هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها ألبتة.

الوجه الثالث: في تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة، حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد، ومن المعلوم أن الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فإذا كتب كتابًا طويلاً مشتملاً على المعاني الكثيرة، فلا بد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويًّا متينًا وبعضه سخيفًا نازلاً، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى، وضرب القاضي لهذا مثلاً فقال: إن الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودًا في الإعجاز فكذا ههنا.

المسألة الثالثة: دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبي والإمام المعصوم، لأنه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته، ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك.

المسألة الرابعة: دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد، لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته، وإذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال، فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى.

المسألة الخامسة: قال أبو علي الجُبَّائي: دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ يقتضي أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف، والاختلاف والتفاوت شيء واحد، فإذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن

﴿تَفَٰوُتٖ﴾ [الملك: ٣] فهذا يقتضي أن فعل العبد لا يكون فعلاً لله.

والجواب أن قوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖ﴾ معناه نفي التفاوت في أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره، فإن فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الإطلاق.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٣﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعًا آخر من الأعمال الفاسدة، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه:

الأول: أن مثل هذه الإرجافات لا تنفك عن الكذب الكثير.

والثاني: أنه إن كان ذلك الخبر في جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة، فإذا لم توجد تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الإرجافات عن الرسول، وإن كان ذلك في جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين، ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب، فكانت تلك الإرجافات سببًا للفتنة من هذا الوجه.

الوجه الثالث: وهو أن الإرجاف سبب لتوفير الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام، وذلك سبب لظهور الأسرار، وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة. الرابع: أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار، وكان كل واحد من الفريقين في إعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه، فكل ما كان أمنًا لأحد الفريقين كان خوفًا للفريق الثاني، فإن وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر في أسرع مدة إلى الكفار، فأخذوا في التحصن من المسلمين، وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم، وإن وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك، وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين، فظهر من هذا أن ذلك الإرجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الإذاعة وذلك التشهير، ومنعهم منه.

واعلم أن قوله: أذاعوه وأذاع به لغتان.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في ﴿أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ قولان: أحدهما: إلى ذوي العلم والرأي منهم. والثاني:

إلى أمراء السرايا، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول، قالوا لأن أولي الأمر الذين لهم أمر على الناس، وأهل العلم ليسوا كذلك، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمرًا على الناس.

وأجيب عنه: بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه، والذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فأوجب الحذر بإنذراهم وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولي الأمر عليهم.

المسألة الثانية: الاستنباط في اللغة: الاستخراج؛ يقال: استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر، والنبط إنما سموا نبطًا لاستنباطهم الماء من الأرض.

المسألة الثالثة: في قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ قولان: الأول: أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون، والتقدير: ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولي الأمر، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم، أي من جانب الرسول ومن جانب أولي الأمر.

القول الثاني: أنهم طائفة من أولي الأمر، والتقدير: ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر لكان علمه حاصلاً عند من يستنبط هذه الوقائع من أولي الأمر، وذلك لأن أولي الأمر فريقان، بعضهم من يكون مستنبطًا، وبعضهم من لا يكون كذلك، فقوله: ﴿مِنْهُمْ﴾ يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولي الأمر.

فإن قيل: إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولي الأمر هم المنافقون، فكيف جعل أولي الأمر منهم في قوله: ﴿وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾.

قلنا: إنما جعل أولي الأمر منهم على حسب الظاهر، لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ [النساء: ٧٢] وقوله: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦] والله أعلم.

المسألة الرابعة: دلت هذه الآية على أن القياس حجة في الشرع، وذلك لأن قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ صفة لأولي الأمر، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم، ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أولا مع حصول النص فيها، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال: إنه استنبط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة. إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور: أحدها: أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط. وثانيها:

أن الاستنباط حجة، وثالثها: أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث. ورابعها: أن النبي ﷺ كان مكلفًا باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر.

ثم قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ ولم يخصص أولي الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولي الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط.

فإن قيل: لا نسلم أن المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ هم أولو الأمر، بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولو الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد، فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها، فلم قلتم إنه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية؟ فإن قيس أحد البابين على الآخر كان ذلك إثباتًا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وإنه لا يجوز، سلمنا أن الاستنباط في الأحكام الشرعية داخل تحت الآية. فلم قلتم: إنه يلزم أن يكون القياس حجة؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الأصلية، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الأكثرون: إن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحرمة، سلمنا أن القياس من الشرعي داخل في الآية، لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيدًا للعلم بدليل قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ فأخبر تعالى في هذه الآية أنه يحصل العلم من هذا الاستنباط، ولا نزاع في مثل هذا القياس، إنما النزاع في أن القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا؟ والجواب:

أما في السؤال الأول: فمدفوع لأنه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الأولى أن يقال: ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلموه، لأن عطف المظهر على المضمر، وهو قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ﴾ قبيح مستكره.

وأما السؤال الثاني: فمدفوع لوجهين: الأول: أن قوله: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ﴾ عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية، لأن الأمن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف، فثبت أنه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بأمر الحروب. الثاني: هب أن الأمر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق، ألا ترى أن من قال: القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه، فكذا ههنا.

وأما السؤال الثالث: وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية أو على تركيبات النصوص فجوابه: أن كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصًا، والتمسك بالنص لا يسمى استنباطًا. قوله: لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الأصلية؟ قلنا: ليس هذا استنباطًا بل هو إبقاء لما كان على ما كان، ومثل هذا لا يسمى استنباطًا ألبتة.

وأما السؤال الرابع: وهو قوله: إن هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم، والقياس الشرعي لا يفيد العلم.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن القياس الشرعي عندنا يفيد العلم، وذلك لأن بعد ثبوت أن القياس حجة نقطع بأنه مهما غلب على الظن أن حكم الله في الأصل معلل بكذا، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم في الفرع، فههنا يحصل ظن أن حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الأصل، وعند هذا الظن نقطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن، فالحاصل أن الظن واقع في طريق الحكم، وأما الحكم فمقطوع به، وهو يجري مجرى ما إذا قال الله: مهما غلب على ظنك كذا فاعلم أن في الواقعة الفلانية حكمي كذا فإذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم.

والثاني: وهو أن العلم قد يطلق ويراد به الظن، قال عليه الصلاة والسلام: «**إذَا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْس فاشْهَدْ**» شرط العلم في جواز الشهادة، وأجمعنا على أن عند الظن تجوز الشهادة، فثبت أن الظن قد يسمى بالعلم، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم أن ذلك محال. فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوهًا، قال بعضهم: هذا الاستثناء راجع إلى قوله: ﴿أَذَاعُواْ﴾ وقال قوم: راجع إلى قوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ وقال آخرون: إنه راجع إلى قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾.

واعلم أن الوجوه لا يمكن أن تزيد على هذه الثلاثة؛ لأن الآية متضمنة للإخبار عن هذه الأحكام الثلاثة، ويصح صرف الاستثناء إلى كل واحد منها، فثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل.

أما القول الأول: فالتقدير: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً، فأخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الإذاعة كما أخرجهم في قوله: ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ ٱلَّذِى تَقُولُ﴾ [النساء: ٨١].

والقول الثاني: الاستثناء عائد إلى قوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا القليل، قال الفراء والمبرد: القول الأول أولى لأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه، والأكثر يجهله، وصرف الاستثناء إلى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك. قال الزجاج: هذا غلط لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئًا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض، إنما هو استنباط خبر، وإذا كان كذلك فالأكثرون يعرفونه، إنما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه

ويمكن أن يقال: كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الأخبار والأراجيف، أما إذا حملناه على الاستنباط في جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق كما ذكره الفراء والمبرد.

القول الثالث: أنه متعلق بقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ ومعلوم أن صرف الاستثناء إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه.

واعلم أن هذا القول لا يتمشى إلا إذا فسرنا الفضل والرحمة بشيء خاص، وفيه وجهان: الأول: وهو قول جماعة من المفسرين، أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية إنزال القرآن وبعثة محمد ﷺ، والتقدير: ولولا بعثة محمد ﷺ وإنزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله إلا قليلاً منكم، فإن ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد ﷺ وعدم إنزال القرآن ما كان يتبع الشيطان، وما كان يكفر بالله، وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل، وزيد بن عمرو بن نفيل، وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد ﷺ.

الوجه الثاني: ما ذكره أبو مسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عناهما المنافقون بقولهم: ﴿فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣] فبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين إلا القليل منكم، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقًّا حصول الدولة في الدنيا، فلأجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقًّا، ولأجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلاً، بل الأمر في كونه حقًّا وباطلاً على الدليل، وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته، وإلا ما كان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في أنه يجب على الله رعاية الأصلح في الدين. أجاب الكعبي عنه بأن فضل الله ورحمته عامان في حق الكل، لكن المؤمنين انتفعوا به، والكافرين لم ينتفعوا به، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة في الدين.

والجواب: أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل.

قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴿٨٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب في الآيات المتقدمة، وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد، عاد في هذه الآية إلى الأمر بالجهاد فقال: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: الفاء في قوله: ﴿فَقَٰتِلۡ﴾ بماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الأول: أنها جواب لقوله: ﴿وَمَن يُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ﴾ [النساء: ٧٤] من طريق المعنى لأنه يدل على معنى إن أردت الفوز فقاتل، الثاني: أن يكون متصلاً بقوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٥] ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٨٤] والثالث: أن يكون متصلاً بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلا تعتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى إلى الخروج، وكان أبو سفيان واعد الرسول ﷺ اللقاء فيها، فكره بعض الناس أن يخرجوا، فنزلت هذه الآية، فخرج وما معه إلا سبعون رجلاً ولم يلتفت إلى أحد، ولو لم يتبعوه لخرج وحده.

المسألة الثالثة: دلت الآية على أنه ﷺ كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو ﷺ موصوف بهذه الصفات، ولقد اقتدى به أبو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانعي الزكاة، ومن علم أن الأمر كله بيد الله وأنه لا يحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه.

ثم قال تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قرئ (لا تُكَلَّفْ) بالجزم على النهي. و(لا نكلف) بالنون وكسر اللام، أي لا نكلف نحن إلا نفسك وحدها.

المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله. انتصاب قوله: ﴿نَفۡسَكَۚ﴾ على مفعول ما لم يسم فاعله.

المسألة الثالثة: دلت الآية على أنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة، والمعنى لا تؤاخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك، فإذا أديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك.

واعلم أن الجهاد في حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب، بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] وبدليل قوله ههنا: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ﴾ و(عسى) من الله جزم، فلزمه الجهاد وإن كان وحده.

ثم قال تعالى: ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ والمعنى أن الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد، فإن أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركًا للجهاد شيء.

ثم قال: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: (عسى): حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع، وذلك على الله تعالى محال.

والجواب عنه أن (عسى) معناها الإطماع، وليس في الإطماع أنه شك أو يقين، وقال بعضهم: إطماع الكريم إيجاب.

المسألة الثانية: الكف: المنع، والبأس أصله المكروه، يقال: ما عليك من هذا الأمر بأس أي مكروه، ويقال بئس الشيء هذا إذا وصف بالرداءة، وقوله: ﴿بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ﴾ [الأعراف: ١٦٥] أي مكروه، والعذاب قد يسمى بأسًا لكونه مكروهًا، قال تعالى: ﴿فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ﴾ [غافر: ٢٩] ﴿فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ﴾ [الأنبياء: ١٢] ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٤] قال المفسرون: عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا، وقد كف بأسهم، فقد بدا لأبي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد إلا السويق، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله ﷺ.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ يقال: نكلت فلانًا إذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله، من قولهم: نكَلَ الرجل عن الشيء إذا جبن عنه وامتنع منه، قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ [البقرة: ٦٦] وقال في السرقة: ﴿بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨] ويقال: نكل فلان عن اليمين إذا خافه ولم يقدم عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله، وأقبل الوجوه في بيان هذا التفاوت أن عذاب غير الله لا يكون دائمًا، وعذاب الله دائم في الآخرة، وعذاب غير الله قد يتخلص الله منه، وعذاب الله لا يقدر أحد على التخلص منه، وأيضًا عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والأبعاض والروح والبدن.

قوله تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴿٨٥﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوهًا: الأول: أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يحرض الأمة على الجهاد، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة، فكان تحريض النبي عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضًا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة، فبيَّن تعالى في هذه الآية أن من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب

منها، والغرض منه بيان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرًا عظيمًا. الثاني: أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لو لم يقبلوا أمره لم يرجع إليه من عصيانهم وتمردهم عيب، ثم بيَّن في هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير كثير، فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام: حرضهم على الجهاد، فإن لم يقبلوا قولك لم يكن من عصيانهم عتاب لك، وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب، فكان هذا ترغيبًا من الله لرسوله في أن يجتهد في تحريض الأمة على الجهاد، والسبب في أنه عليه الصلاة والسلام كان يرجع إليه عند طاعتهم أجر عظيم، وما كان يرجع اليه من معصيتهم شيء من الوزر، هو أنه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم ألبتة في المعصية، فلا جرم يرجع إليه من طاعتهم أجر ولا يرجع إليه من معصيتهم وزر. الثالث: يجوز أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه، فكان بعض المنافقين يشفع إلى النبي ﷺ في أن يأذن لبعضهم في التخلف عن الغزو، فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن الشفاعة إنما تحسن إذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله، فأما اذا كانت وسيلة إلى معصيته كانت محرمة منكرة. الرابع: يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبًا في الجهاد، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد، فصار غيره من المؤمنين شفيعًا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد، فكانت هذه الشفاعة سعيا في إقامة الطاعة، فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة، وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها.

المسألة الثانية: الشفاعة مأخوذة من الشفع، وهو أن يصير الإنسان نفسه شفعًا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها.

إذا عرفت هذا فنقول: في الشفاعة المذكورة في الآية وجوه:

الأول: أن المراد منها تحريض النبي ﷺ إياهم على الجهاد، وذلك لأنه إذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعًا لهم في تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد، وأيضًا فالتحريض على الشيء عبارة عن الأمر به لا على سبيل التهديد، بل على سبيل الرفق والتلطف، وذلك يجري مجرى الشفاعة.

الثاني: أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر في أن يأذن له الرسول عليه الصلاة والسلام في التخلف عن الجهاد، أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث في أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد.

الثالث: نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ما معناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هي أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار، والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيذائهم.

الرابع: قال مقاتل: الشفاعة إلى الله إنما تكون بالدعاء، واحتج بما روى أبو الدرداء أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ دَعَا لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ أُسْتُجِيبَ لَهُ وَقَالَ لَهُ الْمَلَكُ وَلَك مِثْلُ ذَلِكَ**» فهذا

هو النصيب، وأما الشفاعة السيئة فهي ما روي أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول ﷺ قالوا: السام عليكم، والسام هو الموت، فسمعت عائشة رضي الله عنها فقالت عليكم السام واللعنة، أتقولون هذا للرسول فقال ﷺ: «قد علمت ما قالوا فقلْتُ وَعَلَيْكُمْ»[1]، فنزلت هذه الآية.

الخامس: قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد: المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض، فما يجوز في الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة، وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة، ثم قال الحسن: من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر، وإن لم يشفع، لأن الله تعالى يقول: ﴿مَّن يَشْفَعْ﴾ ولم يقل: ومن يشفع، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام: «**اشْفَعُوا تُؤْجَرُوا**».

وأقول: هذه الشفاعة لا بد وأن يكون لها تعلق بالجهاد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين، فأما الوجوه الثلاثة الأخيرة فإن كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين في اللفظ فهذا جائز؛ لأن خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ.

المسألة الثالثة: قال أهل اللغة: الكفل: هو الحظ ومنه قوله تعالى: ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] أي حظين وهو مأخوذ من قولهم: كفلت البعير واكتفلته إذا أدرت على سنامه كساء وركبت عليه. وإنما قيل: كفلت البعير واكتفلته لأنه لم يستعمل كل الظهر، وإنما استعمل نصيبا من الظهر. قال ابن المظفر: لا يقال: هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله، وكذا القول في النصيب، فإن أفردت فلا تقل له كفل ولا نصيب.

فإن قيل: لم قال في الشفاعة الحسنة: ﴿يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ وقال في الشفاعة السيئة: ﴿يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة؟

قلنا: الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس، وإنما يقال كفل البعير لأنك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة، وحمى الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به، ويقال للضامن: كفيل. وقال عليه الصلاة والسلام: (أنا وكافل اليتيم كهاتين) فثبت أن الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الإنسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه، إذا ثبت هذا فنقول: ﴿وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ أي يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده، والمقصود حصول ضد ذلك ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الدعوات)، باب: (الدعاء على المشركين) (٥/ ٢٣٤٩)، حديث رقم (٦٠٣٢) من طريق أيوب عن ابن أبي مليكة عن عائشة... به، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧٠٦/ ٢١٦٥)، كلاهما من طريق الزهري عن عروة عن عائشة... به.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ .

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في المقيت قولان: الأول: المقيت القادر على الشيء، وأنشدوا للزبير بن عبد المطلب.

وذي ضغنٍ كففتُ النفسَ عنهُ وكنتُ على إساءتِهِ مُقيتُ[١]

وقال آخر:

لَيتَ شِعري وَأَشعُرَنَّ إذا ما قَرَّبوها مَنشورَةً وَدُعيتُ

أَلِيَ الفَضلُ أم عَلَيَّ إذا حو سِبتُ أنّي عَلى الحِسابِ مُقيتُ[٢]

وأنشد النضر بن شميل:

تَجَلَّد وَلا تَجزَع وَكُن ذا حَفيظَةٍ فَإِنّي عَلى ما ساءَهُم لَمَقيتُ

الثاني: المقيت مشتق من القوت، يقال: قت الرجل إذا حفظت عليه نفسه بما يقوته، واسم ذلك الشيء هو القوت، وهو الذي لا فضل له على قدر الحفظ، فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة، ثم قال القفال رحمه الله: وأي المعنيين كان فالتأويل صحيح، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النصيب والكفل من الجزاء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه، إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع، وعلى الوجه الثاني أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من أحوالنا، فهو عالم بأن الشافع يشفع في حق أو في باطل حفيظ عليه فيجازى كلاً بما علم منه.

المسألة الثانية: إنما قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ تنبيهًا على أن كونه تعالى قادرًا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الأزل، وليست صفة محدثة، فقوله: ﴿كَانَ﴾ مطلقا من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا، يدل على أنه كان حاصلاً من الأزل إلى الأبد.

---

(١) وجدت هذا البيت لأبي قيس بن رفاعة. قال أبو عبيدة البكري: دثار اليهودي، جاهلي، ونقل السيوطي عن ثعلب أن اسمه نفير. قال ابن سلام: أبو قيس من شعراء يهود من طبقة الربيع بن أبي الحقيق النضري، وهو شاعر مقل.

(٢) هذه الأبيات للشاعر السموأل وهو من البحر الخفيف والسموأل هو السموأل بن غريض بن عادياء الأزدي. ؟ - ٦٤ق. هـ/ ؟ - ٥٦٠م، شاعر جاهلي حكيم من سكان خيبر في شمالي المدينة، كان يتنقل بينها وبين حصن له سماه الأبلق. أشهر شعره لاميته وهي من أجود الشعر، وفي علماء الأدب من ينسبها لعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي. هو الذي أجار امرأ القيس الشاعر من الفرس.

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾ ﴾

في النظم وجهان: الأول: أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضًا بأن الأعداء لو رضوا بالمسألة فكونوا أنتم أيضًا راضين بها، فقوله: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ ﴾ كقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]. الثاني: أن الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب أو ما يقاربها فيسلم عليه، فقد لا يلتفت إلى سلامه عليه ويقتله، وربما ظهر أنه كان مسلمًا، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم أن كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الإكرام يقابلونه بمثل ذلك الإكرام أو أزيد، فإنه إن كان كافرًا لا يضر المسلم إن قابل إكرام ذلك الكافر بنوع من الإكرام، أما إن كان مسلمًا وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: التحية تفعلة من حيَّيتُ، وكان في الأصل تحيية، مثل التوصية والتسمية، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الأربعة، نحو قوله: ﴿وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ﴾ [الواقعة: ٩٤] فثبت أن التحية أصلها التحيية ثم أدغموا الياء في الياء.

المسألة الثانية: اعلم أن عادة العرب قبل الإسلام أنه إذا لقي بعضهم بعضًا قالوا: حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله، فلما جاء الإسلام أبدل ذلك بالسلام، فجعلوا التحية اسمًا للسلام. قال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] ومنه قول المصلى: التحيات لله، أي السلام من الآفات لله، والأشعار ناطقة بذلك. قال عنترة:

حُيِّيتِ مِن طَلَلٍ تَقادَمَ عَهدُهُ [1]

وقال آخر:

إنّا مُحَيّوكِ يا سَلمى فَحَيّينا

واعلم أن قول القائل لغيره: السلام عليك أتم وأكمل من قوله: حياك الله، وبيانه من وجوه: الأول: أن الحي إذا كان سليمًا كان حيًّا لا محالة، وليس إذا كان حيًّا كان سليمًا، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات، فثبت أن قوله: السلام عليك أتم وأكمل من قوله: حياك الله.

(١) عنترة بن شداد وهو عنترة بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي. ؟ - ٢٢ ق. هـ/ ؟ - ٦٠١م. أشهر فرسان العرب في الجاهلية ومن شعراء الطبقة الأولى. من أهل نجد. أمه حبشية اسمها زبيبة، سرى إليه السواد منها. وكان من أحسن العرب شيمة ومن أعزهم نفسًا، يوصف بالحلم على شدة بطشه، وفي شعره رقة وعذوبة. كان مغرمًا بابنة عمه عبلة فقل أن تخلو له قصيدة من ذكرها. اجتمع في شبابه بامرئ القيس الشاعر، وشهد حرب داحس والغبراء، وعاش طويلاً، وقتله الأسد الرهيص أو جبار بن عمرو الطائي.

الثاني: أن السلام اسم من أسماء الله تعالى، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته الدالة على أنه يريد إبقاء السلامة على عباده أكمل من قوله: حياك الله. الثالث: أن قول الإنسان لغيره: السلام عليك فيه بشارة بالسلامة، وقوله: حياك الله لا يفيد ذلك، فكان هذا أكمل. ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمعقول، أما القرآن فمن وجوه: الأول: اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعًا: أولها: أنه تعالى كأنه سلم عليك في الأزل، ألا ترى أنه قال في وصف ذاته: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ﴾ [الحشر: ٢٣] وثانيها: أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبًا، فقال: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾ [هود: ٤٨] والمراد منه أمة محمد ﷺ، وثالثها: سلم عليك على لسان جبريل، فقال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٤، ٥] قال المفسرون: إنه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام، فقال الله: لا تهتم لذلك فاني وإن أخرجتك من الدنيا، إلا أني جعلت جبريل خليفة لك، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني. ورابعها: سلَّم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه: ٤٧] فإذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى إليك. وخامسها: سلم عليك على لسان محمد ﷺ، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] وكل من هدى الله إلى الإيمان فقد اصطفاه، كما قال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢] وسادسها: أمر محمدًا ﷺ بالسلام على سبيل المشافهة، فقال: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤] وسابعها: أمر أمة محمد ﷺ بالتسليم عليك قال: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ وثامنها: سلم عليك على لسان ملك الموت فقال: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ﴾ [النحل: ٣٢] قيل: إن ملك الموت يقول في أذن المسلم: السلام يقرئك السلام، ويقول: أجبني فاني مشتاق إليك، واشتاقت الجنات والحور العين إليك، فإذا سمع المؤمن البشارة، يقول لملك الموت: للبشير مني هدية، ولا هدية أعز من روحي، فاقبض روحي هدية لك، وتاسعها: السلام من الأرواح الطاهرة المطهرة، قال تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: ٩٠، ٩١] وعاشرها: سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ﴾. [الزمر: ٧٣] والحادي عشر: إذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم. قال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٣-٢٤] والثاني عشر: السلام من الله من غير واسطة وهو قوله: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] وقوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لأن المخلوق لا يبقى على تجلي نور الخالق.

الوجه الثاني: من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات: وقت الابتداء، ووقت الموت، ووقت البعث، والله تعالى لما أكرم يحيى عليه السلام فإنما أكرمه بأن وعده السلام في هذه الأوقات الثلاثة فقال: ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥] وعيسى عليه السلام ذكر أيضًا ذلك فقال: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣٣].

الوجه الثالث: أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] يروى في التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا: السام عليك، فحزن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال: إن كان اليهود يقولون: السام عليك، فأنا أقول من سرادقات الجلال: السلام عليك، وأنزل قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روي أن عبد الله بن سلام قال: لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس، فأول ما سمعت منه: «**يا أيها الناس أَفْشُوا السَّلَامَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ وَصِلُوا الأَرْحَامَ وصَلُّوا باللَّيْلِ والنَّاس نِيَامٌ تدخلوا الجنة بسلام**»[1].

وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه: الأول: قالوا: تحية النصارى وضع اليد على الفم، وتحية اليهود بعضهم لبعض الإشارة بالأصابع، وتحية المجوس الانحناء، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا: حياك الله، وللملوك أن يقولوا: انعم صباحًا، وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها. الثاني: أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات. ولا شك أن السعي في تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعي في تحصيل النفع. الثالث: أن الوعد بالنفع يقدر الإنسان على الوفاء به وقد لا يقدر، أما الوعد بترك الضرر فإنه يكون قادرًا عليه لا محالة، والسلام يدل عليه. فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية.

المسألة الثالثة: من الناس من قال: من دخل دارًا وجب عليه أن يسلم على الحاضرين، واحتج عليه بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧] وقال عليه الصلاة والسلام: «**أفشوا السَّلَامَ**» والأمر للوجوب. الثاني: أن من دخل على إنسان كان كالطالب له، ثم المدخول عليه لا يعلم أنه يطلبه لخير أو لشر، فإذا قال: السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف، وإزالة الضرر عن

(١) صحيح: أخرجه الترمذي في كتاب (صفة القيامة)، باب: (٤٢) (٤/ ٦٥٢)، حديث رقم (٢٤٨٥)، وقال أبو عيسى: هذا حديث صحيح، وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب: (في قيام الليل) (١/ ٤٢٣)، حديث رقم (١٣٣٤)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٤٥١)، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (فضل صلاة الليل) (١/ ٣٦٩)، حديث رقم (١٤٦٠)، جميعًا من طريق عوف بن ابن جميلة الأعرابي . . . به.

المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام: «**الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ ولسانه**» فوجب أن يكون السلام واجبًا. الثالث: أن السلام من شعائر أهل الإسلام، وإظهار شعائر الإسلام واجب، وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعي.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه، ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ الثاني: أن ترك الجواب إهانة، والإهانة ضرر والضرر حرام.

المسألة الرابعة: منتهى الأمر في السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، بدليل أن هذا القدر هو الوارد في التشهد.

واعلم أنه تعالى قال: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ فقال العلماء: الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة، وإن ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة، وإن ذكر الثلاثة في الابتداء أعادها في الجواب. روي أن رجلاً قال للرسول ﷺ: السلام عليك يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته. وآخر قال: السلام عليك ورحمة الله، فقال: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، وجاء ثالث فقال: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، فقال الرجل: نقصتني، فأين قول الله: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾ فقال ﷺ: «**إنك ما تركت لي فضلاً فرددت عليك ما ذكرت**».

المسألة الخامسة: المبتدئ يقول: السلام عليك، والمجيب، يقول: وعليكم السلام، هذا هو الترتيب الحسن، والذي خطر ببالي فيه أنه إذا قال: السلام عليكم كان الابتداء واقعًا بذكر الله، فإذا قال المجيب: وعليكم السلام كان الاختتام واقعًا بذكر الله، وهذا يطابق قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣] وأيضًا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فإنه يرجى أن يكون ما وقع بينهما يصير مقبولاً ببركته كما في قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] فلو خالف المبتدئ فقال: وعليكم السلام فقد خالف السنة، فالأولى للمجيب أن يقول: وعليكم السلام، لأن الأول لما ترك الافتتاح بذكر الله، فهذا لا ينبغي أن يترك الاختتام بذكر الله.

المسألة السادسة: إن شاء قال: سلام عليكم، وإن شاء قال: السلام عليكم قال تعالى في حق نوح: ﴿يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا﴾ [هود: ٤٨] وقال عن الخليل: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ﴾ [مريم: ٤٧] وقال في قصة لوط: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: ٦٩] وقال عن يحيى: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ﴾ وقال عن محمد ﷺ: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ﴾ [النمل: ٥٩] وقال عن الملائكة: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣-٢٤] وقال عن رب العزة: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] وقال: ﴿فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ وأما بالألف واللام فقوله عن موسى عليه السلام:

﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه: ٤٧] وقال عن عيسى عليه السلام: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ﴾ [مريم: ٣٣] فثبت أن الكل جائز، وأما في التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق، واختلفوا في سائر المواضع أن التنكير أفضل أم التعريف؟ فقيل التنكير أفضل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لفظ السلام على سبيل التنكير كثير في القرآن فكان أفضل. الثاني: أن كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه في الآيات، وأما بالألف واللام فإنما ورد في تسليم الإنسان على نفسه قال موسى ﷺ: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه: ٤٧] وقال عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ﴾ [مريم: ٣٣] والثالث: وهو المعنى المعقول أن لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل الماهية، والتنكير يدل على أصل الماهية مع وصف الكمال، فكان هذا أولى.

المسألة السابعة: قال ﷺ: **«السُّنَّة أن يُسلِّم الرَّاكِب على المَاشي، وراكب الفَرَسِ على رَاكِب الحِمَارِ، والصَّغير على الكَبِير، والأقل على الأكْثَر، والقَائِم على القَاعِد»** (١).

وأقول: أما الأول فلوجهين: أحدهما: ان الراكب أكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف والثاني: أن التكبر به أليق، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرًا لذلك التكبر، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلأنه هو الذي وصل إليه، فلا بد وأن يفتتح هذا الواصل الموصول بالخير.

المسألة الثامنة: السنة في السلام الجهر لأنه أقوى في إدخال السرور في القلب.

المسألة التاسعة: السنة في السلام الإفشاء والتعميم لأن في التخصيص ايحاشًا.

المسألة العاشرة: المصافحة عند السلام عادة الرسول ﷺ، قال عليه الصلاة والسلام: **«إذَا تَصَافَحَ الْمُسْلِمَانِ تَحَاتَتْ ذنوبهما كَمَا يَتَحَاتّ وَرَق الشَّجَر»** (٢).

المسألة الحادية عشرة: قال أبو يوسف: من قال لآخر: أقرئ فلانًا عني السلام وجب عليه أن يفعل.

المسألة الثانية عشرة: إذا استقبلك رجل واحد فقل: سلام عليكم، واقصد الرجل والملكين فإنك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك، ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله.

---

(١) صحيح: أخرجه الترمذي في كتاب (الاستئذان)، باب: (في تسليم الراكب على الماشي) (٥/ ٥٩)، حديث رقم (٢٧٠٥)، من طريق حيوة بن شريح... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (عمل اليوم والليلة) (٢٨٧)، حديث رقم (٣٣٨) من طريق ابن وهب... به، والبخاري في (الأدب المفرد) (٢/ ٤٠٥٩)، حديث رقم (٩٩٨) من طريق حيوة... به، وأحمد في (مسنده) (٦/ ١٩) من طريق حيوة... به، وكذلك في (٦/ ٢٠)، من طريق ابن لهيعة... به، والدارمي في كتاب (الاستئذان)، باب: (في تسليم الراكب على الماشي) (٢/ ١٥١)، حديث رقم (٢٦٣٤) من طريق حيوة... به.

(٢) أخرجه البزار في (كشف الأستار) (٢/ ٤٢٠)، حديث رقم (٢٠٠٥) من طريق مصعب بن ثابت... به، وأورده الألباني في (صحيح الترغيب) (٢/ ٢٣)، حديث رقم (٢٧٢١) من حديث أبي هريرة وقال: صحيح لغيره، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٧٦)، وقال: رواه البزار وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه الجمهور.

المسألة الثالثة عشرة: إذا دخلت بيتًا خاليًا فسلم، وفيه وجوه: الأول: أنك تسلم من الله على نفسك. والثاني: أنك تسلم على من فيه من مؤمني الجن. والثالث: أنك تطلب السلامة ببركة السلام ممن في البيت من الشياطين والمؤذيات.

المسألة الرابعة عشرة: السنة أن يكون المبتدئ بالسلام على الطهارة، وكذا المجيب. روي أن واحدًا سلم على الرسول ﷺ وهو كان في قضاء الحاجة، فقام وتيمم ثم رد السلام [١].

المسألة الخامسة عشرة: السنة إذا التقى إنسانان أن يبتدرا بالسلام إظهارًا للتواضع.

المسألة السادسة عشرة: لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها، وهي ثمانية: الأول: روي أن النبي ﷺ قال: لا يبدأ اليهودي بالسلام [٢]، وعن أبي حنيفة أنه قال: لا يبدأ بالسلام في كتاب ولا في غيره، وعن أبي يوسف: لا تسلم عليهم ولا تصافحهم، وإذا دخلت فقل: السلام على من اتبع الهدى. ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة، وأما إذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء: ينبغي أن يقال وعليك، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول: السام عليك، فكان النبي ﷺ يقول وعليكم، فجرت السنة بذلك، ثم ههنا تفريع وهو أنا إذا قلنا لهم: وعليكم السلام، فهل يجوز ذكر الرحمة فيه؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر: وعليكم السلام، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار. وعن الشعبي أنه قال لنصراني: وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه، فقال: أليس في رحمة الله يعيش. الثاني: إذا دخل يوم الجمعة والإمام يخطب، فلا ينبغي أن يسلم لاشتغال الناس بالاجتماع، فان سلم فرد بعضهم فلا بأس، ولو اقتصروا على الإشارة كان أحسن. الثالث: إذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين يسلم عليهم، وإن لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم، الرابع: الأولى ترك السلام على القارئ، لأنه إذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلاً برواية الحديث ومذاكرة العلم، الخامس: لا يسلم على المشتغل بالأذان والإقامة للعلة التي ذكرناها. السادس: قال أبو يوسف. لا يسلم على لاعب النرد، ولا على المغني، ومطير الحمام، وفي معناه كل من كان مشتغلاً بنوع معصية، السابع: لا يسلم على من كان مشتغلاً بقضاء الحاجة، مر

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الحيض)، باب: (التيمم) (١/ ١١٥/ ٢٨١)، وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (أيرد السلام وهو يبول) (١/ ١٣)، حديث رقم (١٦)، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (في كراهة رد السلام غير المتوضئ) (١/ ١٥٠)، حديث رقم (٩٠)، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (السلام على من يبول) (١/ ١٢٧)، حديث رقم (٣٥٣)، وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ٤٠)، حديث رقم (٧٣)، جميعًا من طريق سفيان. . . به، وإسناده صحيح.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (السلام)، باب: (النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم) (٣/ ١٣/ ١٧٠٧)، والبخاري في كتاب (الأدب المفرد) (٢/ ٥٣١)، حديث رقم (١١٠٣)، والترمذي في كتاب (السير)، باب: (ما جاء في التسليم على أهل الكتاب) (٤/ ١٣٢)، حديث رقم (١٦٠٢)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٦٣)، جميعًا من طريق سهيل بن أبي صالح. . . به.

على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضي حاجته، فسلم عليه، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فتيمم ثم رد الجواب، وقال: «**لولا أني خشيت أن تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب لما أجبتك إذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم علي فإنك إن سَلَّمْتَ عَلَيَّ لَمْ أَرُدَّ عَلَيْك**» الثامن: إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته، فإن حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما.

المسألة السابعة عشرة: في أحكام الجواب وهي ثمانية: الأول: رد الجواب واجب لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام، وعن ابن عباس: ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة. الثاني: رد الجواب فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، والأولى للكل أن يذكروا الجواب إظهارًا للإكرام ومبالغة فيه، الثالث: أنه واجب على الفور، فإن أخر حتى انقضى الوقت فإن أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا. الرابع: إذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة أيضًا واجب، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾. الخامس: إذا قال السلام عليكم، فالواجب أن يقول: وعليكم السلام إلاّ أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾ أما إذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فظاهر الآية يقتضي أنه لايجوز الاقتصار على قوله: وعليكم السلام. السادس: روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير. السابع: إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة أو فتنة لم يجب الرد، بل الأولى أن لا يفعل. الثامن: حيث قلنا إنه لا يسلم، فلو سلم لم يجب عليها الرد، لأنه أتى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه.

المسألة الثامنة عشرة: اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الإكرام، فجميع أنواع الإكرام يدخل تحت لفظ التحية.

إذا عرفت هذا فنقول: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها، فاذا أثيب منها فلا رجوع فيها. وقال الشافعي رضي الله عنه: له الرجوع في حق الولد، وليس له الرجوع في حق الأجنبي، احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على صحة قول أبي حنيفة فإن قوله: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ يدخل فيه التسليم، ويدخل فيه الهبة، ومقتضاه وجوب الرد إذا لم يصر مقابلاً بالأحسن، فإذا لم يثبت الوجوب فلا أقل من الجواز، وقال الشافعي: هذا الأمر محمول على الندب، بدليل أنه لو أثيب بما هو أقل منه سقطت مكنة الرد بالإجماع، مع أن ظاهر الآية يقتضي أن يأتي بالأحسن، ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «**لاَ يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً أَوْ يَهَبَ هِبَةً فَيَرْجِعَ فِيهَا إِلاَّ الْوَالِدَ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ**» وهذا نص في أن هبة الأجنبي يحرم الرجوع فيها، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الحسيب قولان: الأول: أنه بمعنى المحاسب على العمل، كالأكيل والشريب والجليس بمعنى المؤاكل والمشارب والمجالس. الثاني: أنه بمعنى الكافي في قولهم: حسبي كذا؛ أي كافي، ومنه قوله تعالى: ﴿حَسْبِيَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ١٢٩، الزمر: ٣٨].

المسألة الثانية: المقصود منه الوعيد، فإنا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم، ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله، بل ربما قتله طمعًا منه في سلبه، فالله تعالى زجر عن ذلك فقال: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ وإياكم أن تتعرضوا له بالقتل.

ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ أي هو محاسبكم على أعمالكم وكافي في إيصال جزاء أعمالكم إليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها.

ثم قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية النظم وجهان: الأول: أنا بينا أن المقصود من قوله: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ أن لا يصير الرجل المسلم مقتولاً، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ ثم بالغ في تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية، فبين في هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان، فقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ إشارة إلى التوحيد، وقوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ إشارة إلى العدل، وهو كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] وكقوله في طه: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥] وهو إشارة إلى العدل، فكذا في هذه الآية بيَّن أنه يجب في حكمه وحكمته أن يجمع الأولين والآخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين، ولا شك أنه تهديد شديد. الثاني: كأنه تعالى يقول: من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر، فإن البواطن إنما يعرفها الله الذي لا إله إلا هو، إنما تنكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ إما خبر للمبتدأ، وإما

اعتراض والخبر ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ واللام لام القسم، والتقدير: والله ليجمعنكم.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: لم لم يقل: ليجمعنكم في يوم القيامة؟

والجواب من وجهين: الأول: المراد ليجمعنكم في الموت أو القبور إلى يوم القيامة. الثاني: التقدير: ليضمنَّكم إلى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه.

المسألة الرابعة: قال الزجاج: يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لأن الناس يقومون من قبورهم، ويجوز أيضًا أن يقال: سميت بهذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[المطففين: ٦] قال صاحب (الكشاف): القيام القيامة، كالطِّلاب والطِّلابة.

المسألة الخامسة: اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لا محالة، وجعل الدليل على ذلك مجرد إخبار الله تعالى عنه، وهذا حق، وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجًا إلى العلم بصحته، ومنها ما لا يكون كذلك. والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات، فإنا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء، فكل مسألة هذا شأنها فإنه يمتنع إثباتها بالقرآن وإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإلا وقع الدور.

وأما القسم الثاني: وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله وإخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة بإخبار الله عنه استدلال صحيح.

المسألة السادسة: قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ استفهام على سبيل الإنكار، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقًا وأن الكذب والخلف في قوله محال. وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم، وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحًا، وعالم بكونه غنيًّا عنه، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب. إنما قلنا: إنه عالم بقبح الكذب، وعالم بكونه غنيًّا عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذبًا، والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلاً، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالمًا بهذين الأمرين، وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لا جهة دعاء، فإذا خلا عن معارض الحاجة بقي ضارًّا محضًا فيمتنع صدور الكذب عنه، وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذبًا لكان كذبه قديمًا، ولو كان كذبه قديمًا لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم، ولو امتنع زوال كذبه قديمًا لامتنع كونه صادقًا، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر، فلو كان كاذبًا لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع، لأنا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئًا فإنه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه، والعلم بهذه الصحة ضروري، فإذا كان إمكان الصدق قائمًا كان امتناع الكذب حاصلاً لا محالة، فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقًا.

المسألة السابعة: استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث، قالوا لأنه

تعالى وصفه بكونه حديثًا في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣] والحديث هو الحادث أو المحدث، وجوابنا عنه: أنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات، والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء ألبتة بالاتفاق منا ومنكم، فأما منا فظاهر، وأما منكم فإنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓا۟ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهًا: الأول: أنها نزلت في قوم قدموا على النبي ﷺ وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ما شاء الله، ثم قالوا: يا رسول الله نريد أن نخرج إلى الصحراء فائذن لنا فيه، فأذن لهم، فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم، فقال بعضهم: لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم: هم مسلمون، وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم، فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الآية. الثاني: نزلت الآية في قوم أظهروا الإسلام بمكة، وكانوا يعينون المشركين على المسلمين. فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا، فنزلت الآية. وهو قول ابن عباس وقتادة. الثالث: نزلت الآية في الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله ﷺ وقالوا: لو نعلم قتالاً لاتبعناكم، فاختلف أصحاب الرسول ﷺ فيهم، فمنهم فرقة يقولون كفروا، وآخرون قالوا: لم يكفروا، فنزلت هذه الآية. وهو قول زيد بن ثابت، ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال: في نسق الآية ما يقدح فيه، وإنهم من أهل مكة، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٨٩] الرابع: نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم، فنزلت الآية: وهو قول عكرمة. الخامس: هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا يسارًا مولى الرسول ﷺ. السادس: قال ابن زيد: نزلت في أهل الإفك.

المسألة الثانية: في معنى الآية وجهان: الأول: أن (فئتين) نصب على الحال: كقولك: مالك قائمًا، أي مالك في حال القيام، وهذا قول سيبويه. الثاني: أنه نصب على خبر كان، والتقدير: مالكم صرتم في المنافقين فئتين، وهو استفهام على سبيل الإنكار، اي لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية، فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم.

المسألة الثالثة: قال الحسن: إنما سماهم منافقين وان أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل، والمراد بقوله: ﴿فِئَتَيْنِ﴾ ما بينا أن فرقة منهم كانت تميل إليهم وتذب عنهم وتواليهم، وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم، فنهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير، والله أعلم.

ثم قال تعالى مخبرًا عن كفرهم: ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الركس: رد الشيء من آخره إلى أوله، فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد، ومنه يقال للروث الركس لأنه رد إلى حالة خسيسة، وهي حالة النجاسة، ويسمى رجيعًا لهذا المعنى أيضًا، وفيه لغتان: ركسهم وأركسهم فارتكسوا، أي ارتدوا. وقال أمية:

فأُركِسُوا في حَمِيمِ النَّارِ إنهم ... كَانُوا عُصاةً وقالوا الإفكَ والزُّورَا

المسألة الثانية: معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا، أي بما أظهروا من الارتداد بعدما كانوا على النفاق، وذلك أن المنافق ما دام يكون متمسكًا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله، فإذا أظهر الكفر فحينئذ يجري الله تعالى عليه أحكام الكفار.

المسألة الثالثة: قرأ أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾ وقد ذكرنا أن أركس وركس لغتان.

ثم قال تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾.

قالت المعتزلة: المراد من قوله ﴿أَضَلَّ اللَّهُ﴾ ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ﴾ فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم، وذلك ينفي القول بأن إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله: ﴿مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ على وجوه: الأول: المراد منه أن الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله: بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه، الثاني: أن المعنى أتريدون أن تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة، وذلك لأنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة. الثالث: أن يكون هذا الإضلال مفسرًا بمنع الألطاف.

واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم، وأنهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الإشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلاً محال، والمفضي الى المحال محال، ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله: ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ فالمؤمنون في الدنيا إنما كانوا يريدون من المنافقين الإيمان ويحتالون في إدخالهم فيه.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الإيمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلاً إلى إدخاله في الإيمان، وهذا ظاهر.

ثم قال تعالى: ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما قال قبل هذه الآية: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨] وكان ذلك استفهامًا على سبيل الإنكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال: إنهم بلغوا في الكفر إلى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارًا، فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر إلى هذا الحد فكيف تطمعون في إيمانهم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ رفع بالنسق على ﴿تَكْفُرُونَ﴾ والمعنى: ودّوا لو تكونون، والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا لكان نصبًا، ومثله قوله: ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: ٩] ولو قيل: (فيدهنوا) على الجواب لكان ذلك جائزًا في الإعراب، ومثله: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم﴾ [النساء: ١٠٢] ومعنى قوله: ﴿فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ أي في الكفر، والمراد فتكونون أنتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والإلحاد، وهذا متأكد بعموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١] والسبب فيه أن أعز الأشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين، لأن ذلك هو الأمر الذي به يتقرب إلى الله تعالى، ويتوسل به الى طلب السعادة في الآخرة، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون أعظم موجبات العداوة حاصلاً فيه والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ قال أبو بكر الرازي: التقدير حتى يسلموا ويهاجروا، لأن الهجرة في سبيل الله لا تكون إلا بعد الإسلام، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الإسلام، وأنهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة،

ونظيره قوله: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفال: ٧٢].

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازمًا حال ما كانت الهجرة مفروضة قال ﷺ: **«أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا بريء من كل مسلم مع مشرك»**(١) فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة، ثم نسخ فرض الهجرة. عن طاوس عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: **«لاَ هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ»**(٢). وروي عن الحسن أن حكم الآية ثابت في كل من أقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الإسلام قائمًا.

المسألة الثالثة: اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين، قال ﷺ: **«المُهَاجِر مَنْ هجر ما نَهَى اللهُ عَنْهُ»**(٣) وقال المحققون: الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته، ولما كان كل هذه الأمور معتبرًا لا جرم ذكر الله تعالى لفظًا عامًّا يتناول الكل فقال: ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ فإنه تعالى لم يقل: حتى يهاجروا عن الكفر، بل قال: ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة، بل قيده بكونه في سبيل الله، فإنه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، ومن شعار الكفر إلى شعار الإسلام لغرض من أغراض الدنيا، إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾.

والمعنى فإن أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجًا عن المدينة فخذوهم إذا قدرتم

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (النهي عن قتل من اعتصم بالسجود) (٣/ ١١٤٤)، حديث رقم (٢٦٤٥)، والترمذي في كتاب (السير)، باب: (في كراهية المقام في أظهر المشركين) (٤/ ١٣٢)، حديث رقم (١٦٠٤)، والبيهقي في (السنن) (٩/ ١٤٢)، جميعًا من طريق أبي معاوية... به.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الجهاد والسير)، باب: (فضل الجهاد والسير) (٦/ ٦)، حديث رقم (٢٧٨٣)، من طريق سفيان... به، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها) (٢/ ٩٨٦/٤٤٥) من طريق جرير.. به، كلاهما (جرير، سفيان) عن منصور عن مجاهد عن طاووس عن ابن عباس.. به.

(٣) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (الوتر) (٢/ ٧٠)، حديث رقم (١٤٤٩)، قال: حدثنا أحمد بن حنبل. والنسائي في كتاب (الزكاة)، باب: (جهد المقل) (٥/ ٦١/ ٦٢)، حديث رقم (٢٥٢٥)، قال: أخبرنا عبد الوهاب بن عبد الحكيم. وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤١١)، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (فضل صلاة الغداة وصلاة العصر) (١/ ٣٥٧)، حديث رقم (١٤٢٤)، جميعًا من طريق عبيد الله بن عمير الليثي عن عبد الله بن حبشي... به.

متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الإيمان)، باب: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (١/ ٦٩)، حديث رقم (١٠) من طريق الشعبي... به، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (بيان تفاضل الإسلام) (١/ ٦٤/ ٦٥) من طريق أبي الخير... به، كلاهما من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص... به.

عليهم، واقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم، ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليًّا يتولى شيئًا من مهماتكم ولا نصيرًا ينصركم على أعدائكم.

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين.

الأول: قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿يَصِلُونَ﴾ قولان: الأول: ينتهون إليهم ويتصلون بهم، والمعنى أن كل من دخل في عهد من كان داخلاً في عهدكم فهم أيضًا داخلون في عهدكم. قال القفال رحمه الله: وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول ﷺ فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل إليه.

القول الثاني: أن قوله: ﴿يَصِلُونَ﴾ معناه ينتسبون، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه ﷺ كان قد أباح دم الكفار منهم.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم؟ قال بعضهم هم الأسلميون فإنه كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد، فإنه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعصيه ولا يعين عليه، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما لهلال. وقال ابن عباس: هم بنو بكر ابن زيد مناة، وقال مقاتل: هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة.

واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الإيمان، لأنه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين، فبأن يرفع العذاب في الآخرة عمن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم.

الموضع الثاني في الاستثناء: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ﴾ يحتمل أن يكون عطفًا على صلة ﴿الَّذِينَ﴾ والتقدير: إلا الذين يصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم، ويحتمل أن يكون عطفًا على صفة (قوم) والتقدير: إلا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد، أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم، والأول أولى لوجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ وإنما ذكر هذا بعد قوله

﴿فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [النساء: ٨٩] وهذا يدل على أن السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال، وهذا إنما يتمشى على الاحتمال الأول، وأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال. الثاني: أن جعل ترك القتال موجبًا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببًا قريبًا لترك التعرض، لأن على التقدير الأول يكون ترك القتال سببًا قريبًا لترك التعرض، وعلى السبب الثاني يصير سببًا بعيدًا.

المسألة الثانية: قوله: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لأنكم مسلمون، ولا يريدون قتالهم لأنهم أقاربهم. واختلفوا في موضع قوله: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ وذكروا وجوهًا: الأول: أنه في موضع الحال باضمار (قد) وذلك لأن (قد) تقرب الماضي من الحال، ألا تراهم يقولون: قد قامت الصلاة، ويقال أتاني فلان ذهب عقله، أي أتاني فلان قد ذهب عقله: وتقدير الآية، أو جاءوكم حال ما قد حصرت صدورهم. الثاني: أنه خبر بعد خبر، كأنه قال: أو جاءوكم ثم أخبر بعده فقال: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ وعلى هذا التقدير يكون قوله: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ بدلاً من ﴿جَآءُوكُمْ﴾ الثالث: أن يكون التقدير: جاءوكم قومًا حصرت صدورهم أو جاءوكم رجالا حصرت صدورهم، فعلى هذا التقدير قوله: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال، إلا أنه حذف الموصوف المنتصب على الحال. وأقيمت صفته مقامه، وقوله: ﴿أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾ معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين؟ فقال الجمهور: هم من الكفار، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر إلا إذا كان معاهدًا أو تاركًا للقتال فإنه لا يجوز قتلهم، وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافر وإن ترك القتال فإنه يجوز قتله، وقال أبو مسلم الأصفهاني: إنه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ﴾ وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة، إلا أنهم كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقًا إليه خوفًا من أولئك الكفار، فصاروا إلى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم الى أن يمكنهم الخلاص، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه، لأنه يخاف الله تعالى فيه، ولا يقاتل الكفار أيضًا لأنهم أقاربه، أو لأنه أبقى أولاده وأزواجه بينهم، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه، فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وإن كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ﴾ التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين، والمعنى: أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب في قلوبهم، ولو أنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم. قال أصحابنا: وهذا يدل على أنه لا يقبح

من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه، وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين: الأول: قال الجبائي قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون، وعلى هذا فمعنى الآية: ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم أن أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم. والثاني: قال الكلبي: إنه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل، وهذا لا يفيد إلا أنه تعالى قادر على الظلم، وهذا مذهبنا إلا أنا نقول: إنه تعالى لا يفعل الظلم، وليس في الآية دلالة على أنه شاء ذلك وأراده.

المسألة الخامسة: اللام في قوله: ﴿فَلَقَٰتَلُوكُمْ﴾ جواب لـ(لو) على التكرير أو البدل، على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم. قال صاحب (الكشاف): وقرئ (فلقتلوكم) بالتخفيف والتشديد.

ثم قال: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ﴾ أي فإن لم يتعرضوا لكم وألقوا إليكم السلم، أي الانقياد والاستسلام، وقرئ بسكون اللام مع فتح السين ﴿فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ فما أذن لكم في أخذهم وقتلهم. واختلف المفسرون فقال بعضهم: الآية منسوخة بآية السيف، وهي قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] وقال قوم: إنها غير منسوخة، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم، وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم: إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف يمكن أن يقال: إنها منسوخة.

ثم قال تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا۟ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا۟ فِيهَا ۚ فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿٩١﴾﴾

قال المفسرون: هم قوم من أسد وغطفان، كانوا اذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا، وغرضهم أن يأمنوا المسلمين، فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم ﴿كُلَّ مَا رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ﴾ كلما دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين ﴿أُرْكِسُوا۟ فِيهَا﴾ أي ردوا مغلوبين منكوسين فيها، وهذا استعارة لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع في شيء منكوسًا يتعذر خروجه منه.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾.

والمعنى: فإن لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم. قال الأكثرون: وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ

﴿يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠] فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا. واعلم أن هذا الكلام مبني على أن المعلق بكلمة (إن) على الشرط عدم عند عدم الشرط، وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١].

ثم قال: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾.

وفي السلطان المبين وجهان: الأول: أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة، وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر، وإضرارهم بأهل الإسلام. الثاني: أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار.

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار، وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة، فمنها أنه تعالى لما أذن في قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن يرى الرجل رجلاً يظنه كافرًا حربيًّا فيقتله، ثم يتبين أنه كان مسلمًا، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في سبب النزول وجوهًا: الأول: روى عروة بن الزبير أن حذيفة بن اليمان كان مع الرسول ﷺ يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان واحد من الكفار، فأخذوه وضربوه بأسيافهم وحذيفة يقول: إنه أبي فلم يفهموا قوله إلا بعد أن قتلوه، فقال حذيفة: يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، فلما سمع الرسول ﷺ ذلك ازداد وقع حذيفة عنده، فنزلت هذه الآية.

الرواية الثانية: أن الآية نزلت في أبي الدرداء، وذلك لأنه كان في سرية فعدل إلى شعب لحاجة له فوجد رجلاً في غنم له فحمل عليه بالسيف، فقال الرجل: لا إله إلا الله، فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئًا، فذكر الواقعة للرسول ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام: «هَلاَّ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ» وندم أبو الدرداء فنزلت الآية.

الرواية الثالثة: روي أن عياش بن أبي ربيعة، وكان أخًا لأبي جهل من أمه، أسلم وهاجر خوفًا من قومه إلى المدينة، وذلك قبل هجرة الرسول ﷺ، فأقسمت أمه لا تأكل ولا تشرب ولا

تجلس تحت سقف حتى يرجع، فخرج أبو جهل ومعه الحارث بن زيد بن أبي أنيسة فأتياه وطولا في الأحاديث، فقال أبو جهل: أليس أن محمدًا يأمرك ببر الأم فانصرف وأحسن إلى أمك وأنت على دينك فرجع، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه، وجلده أبو جهل مائة جلدة، وجلده الحارث مائة أخرى، فقال للحارث: هذا أخي فمن أنت يا حارث، لله علي إن وجدتك خاليًا أن أقتلك. وروي أن الحارث قال لعياش حين رجع: إن كان دينك الأول هدى فقد تركته وإن كان ضلالاً فقد دخلت الآن فيه، فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله، فلما دخل على أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم الحارث أيضًا وهاجر، فلقيه عياش خاليًا ولم يشعر باسلامه فقتله، فلما أخبر بأنه كان مسلمًا ندم على فعله وأتى رسول الله ﷺ وقال: قتلته ولم أشعر باسلامه، فنزلت هذه الآية.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ﴾ فيه وجهان: الأول: أي وما كان له فيما أتاه من ربه وعهد إليه. الثاني: ما كان له في شيء من الأزمنة ذلك، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿إِلَّا خَطَـًٔا﴾ فيه قولان: الأول: أنه استثناء متصل، والذاهبون إلى هذا القول ذكروا وجوهًا: الأول: أن هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى، لأن قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ معناه أنه يؤاخذ الإنسان على القتل إلا إذا كان القتل قتل خطأ فإنه لا يؤاخذ به. الثاني: أن الاستثناء صحيح أيضًا على ظاهر اللفظ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا ألبتة إلا عند الخطأ. وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار، أو وجده في عسكرهم فظنه مشركًا، فههنا يجوز قتله، ولا شك أن هذا خطأ، فإنه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافرًا. الثالث: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: وما كان مؤمن ليقتل مؤمنًا إلا خطأ، ومثله قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥] تأويله: ما كان الله ليتخذ من ولد، لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء، إنما ينفي عنه ما لا يليق به، وأيضًا قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ﴾ [النمل: ٦٠] معناه ما كنتم لتنبتوا، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر، إنما نفى عنهم أن يمكنهم إنباتها، فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر. الرابع: أن وجه الإشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل، وهو أن يقال: الاستثناء من النفي إثبات، وهذا يقتضي الإطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال، وذلك محال، إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم إذا سلمنا أن الاستثناء من النفي إثبات، وذلك مختلف فيه بين الأصوليين، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه، وإذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات، وحينئذ يندفع الإشكال. ومما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صَلاةَ إلاَّ بطَهُورٍ ولا نِكَاحَ إلاَّ بوليٍّ» ويقال: لا ملك الا بالرجال ولا رجال إلا

بالمال، والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتًا والله أعلم. الخامس: قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة: تقدير الآية: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا فيبقى مؤمنًا، إلا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنًا، قال: والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنًا، إلا أن يكون خطأ فإنه لا يخرجه عن كونه مؤمنًا. واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو أصل باطل، والله أعلم.

القول الثاني: أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن، ونظيره في القرآن كثير. قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾[النساء: ٢٩] وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[النجم: ٥٣] وقال: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦] والله أعلم.

المسألة الرابعة: في انتصاب قوله: ﴿خَطَـًٔا﴾ وجوه: الأول: أنه مفعوله له، والتقدير ما ينبغي أن يقتله لعلة من العلل، إلا لكونه خطأ. الثاني: أنه حال، والتقدير: لا يقتله ألبتة إلا حال كونه خطأ. الثالث: أنه صفة للمصدر. والتقدير: إلا قتلاً خطأ.

قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رحمه الله: القتل على ثلاثة أقسام: عمد، وخطأ، وشبه عمد.

أما العمد: فهو أن يقصد قتله بالسبب الذي يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحًا أو لم يكن، وهذا قول الشافعي.

وأما الخطأ فضربان: أحدهما: أن يقصد رمي المشرك أو الطائر فأصاب مسلمًا. والثاني: أن يظنه مشركًا بأن كان عليه شعار الكفار، والأول خطأ في الفعل، والثاني خطأ في القصد.

أما شبه العمد: فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبًا فيموت منه. قال الشافعي رحمه الله: هذا خطأ في القتل وإن كان عمدًا في الضرب.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة: القتل بالمثقل ليس بعمد محض، بل هو خطأ وشبه عمد، فيكون داخلاً تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة، ولا يجب فيه القصاص. وقال الشافعي رحمه الله: إنه عمد محض يجب فيه القصاص. أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر، أما القرآن فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكز القبطي فقضى عليه، ثم إن ذلك الوكز يسمى بالقتل، بدليل أنه حكى أن القبطي قال في اليوم الثاني: ﴿أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِى كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِٱلْأَمْسِ﴾[القصص: ١٩] وكان الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكز، فثبت أن القبطي سماه قتلاً، وأيضًا إن موسى صلوات الله عليه سماه قتلاً حيث قال: ﴿رَبِّ إِنِّى قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾[القصص: ٣٣] وأجمع المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك

الوكز، وأيضًا إن الله تعالى سماه قتلاً حيث قال: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَٰكَ مِنَ ٱلْغَمِّ وَفَتَنَّٰكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠] فثبت أن الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى، وأما الخبر فقوله ﷺ: «**أَلاَ إِنَّ قَتِيلَ الْخَطَإِ الْعَمْدِ قَتِيلُ السَّوْطِ وَالْعَصَا فِيهِ مِائَةٌ مِنْ الْإِبِلِ**»[(١)] فسماه قتلاً، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل، وأما أنه عمد فالشاك فيه داخل في السفسطة فإن من ضرب رأس إنسان بحجر الرحا، أو صلبه أو غرقه، أو خنقه ثم قال: ما قصدت به قتله كان ذلك إما كاذبًا أو مجنونًا، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم، فثبت أنه قتل عمد عدوان، فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول.

أما النص: فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص، كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣] ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وأما المعقول: فهو أن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار. قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار، والإهدار من المثقل كهو في المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر في إحدى الصورتين كالحاجة إليه في الصورة الأخرى، ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الإهدار، إنما التفاوت حاصل في آلة الإهدار، والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر، والكلام في الفقهيات إذا وصل إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد، واحتجوا بقوله ﷺ: «**أَلاَ إِنَّ قَتِيلَ الْخَطَإِ الْعَمْدِ قَتِيلُ السَّوْطِ وَالْعَصَا فِيهِ مِائَةٌ مِنْ الْإِبِلِ**» وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرًا أو كبيرًا.

والجواب: أن قوله: (قَتِيلَ الْخَطَإِ) يدل على أنه لا بد وأن يكون معنى الخطأ حاصلاً فيه، وقد بينا أن من خنق إنسانًا أو ضرب رأسه بحجر الرحا، ثم قال: ما كنت أقصد قتله، فإن كل عاقل ببديهة عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال، فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطأ فيه. والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال أبو حنيفة: القتل العمد لا يوجب الكفارة، وقال الشافعي: يوجب. احتج أبو حنيفة بهذه الآية، فقال قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط، فيقال له: إنه تعالى قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الديات)، باب: (في الخطأ شبه العمد) (٤/ ١٨٤)، حديث رقم (٤٥٤٧)، وابن ماجه في كتاب (الديات)، باب: (دية شبه العمد) (٢/ ٨٧٧)، حديث رقم (٢٦٢٧)، والنسائي في كتاب (القسامة)، باب: (ذكر الاختلاف على خالد الحذاء) (٤/ ٣٥٦)، حديث رقم (٤٨٠٧)، جميعًا من طريق حماد بن زيد عن خالد الحذاء... به.

يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] فقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ﴾ ما كان شرطًا لجواز نكاح الأمة على قولكم، فكذلك ههنا. ثم نقول: الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس.

أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال: أتينا رسول الله ﷺ في صاحب لنا أوجب النار بالقتل، فقال: أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوًا منه من النار[١].

وأما القياس: فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار، والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد أتم، فكانت الحاجة فيه إلى إيجاب الكفارة أتم والله أعلم.

وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال: لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الإحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ إلا في الإثم، فكذا في قتل المؤمن، ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال: نص الله تعالى هناك في العامد، وأوجبنا على الخاطئ. فههنا نص على الخاطئ، فبأن نوجبه على العامد مع أن احتياج العامد الى الإعتاق المخلص له عن النار أشد كان ذلك أولى.

المسألة الرابعة: قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي: لا تجزى الرقبة إلا إذا صام وصلى، وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم: يجزى الصبي إذا كان أحد أبويه مسلمًا. حجة ابن عباس هذه الآية، فإنه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة، والمؤمن من يكون موصوفًا بالإيمان، والإيمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع، وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنًا، فوجب أن لا يجزى. حجة الفقهاء أن قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ يدخل فيه الصغير، فكذا قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ فوجب أن يدخل فيه الصغير.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة في بطونها أولادها.

وأما في الخطأ المحض فمخففة: عشرون بنات مخاض، وعشرون بنات لبون، وعشرون بنو لبون، وعشرون حقة، وعشرون جذعة. وأما أبو حنيفة فهو أيضًا هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد فإنه أوجب بني مخاض بدلاً عن بنات لبون. حجة الشافعي رحمه الله أنه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس، فلم نجد في السنة ما يدل عليه.

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه أبو داود في كتاب (العتق)، باب: (في ثواب العتق) (٤/ ١٧٠٤)، حديث رقم (٣٦٩٤)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٩٠/ ٤٩١)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٨/ ١٣٢)، جميعًا من طريق حمر بن ربيعة . . . به، في إسناده الغَرِيف بن عياش الديلمي لم يوثقه غير ابن حبان وقال ابن حزم: مجهول وليس له عند النسائي وأبي داود غير حديث العتق كذا في التهذيب، قال الخطابي: كان بعض أهل العلم يستحب أن يكون العبد المعتق غير خصي لئلا يكون ناقص العضو ليكون قد نال الموعود في عتق أعضائه كلها من النار. انتهى.

وأما القياس فإنه لا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الأسباب وتعيين الأعداد، فلم يبق ههنا مطمع إلا في قياس الشبه، ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة، ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل لبني مخاض دخلاً في باب الزكاة، فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضًا. وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة، والأصل في الثابت البقاء، فكانت البراءة الأصلية باقية، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول: الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه: وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي الأصلي.

والجواب: أن الذمة مشغولة بوجوب الدية، والأصل في الثابت البقاء، وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ما قيل فيه، فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند أداء أقل ما فيه، والله أعلم.

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: إذا لم توجد الإبل، فالواجب إما ألف دينار، أو اثنا عشر ألف درهم. وقال أبو حنيفة: بل الواجب عشرة آلاف درهم. حجة الشافعي: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. قال: كانت قيمة الدية في عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار. وثمانية آلاف درهم[1]، فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبًا. وقال: إن الإبل قد غلت أثمانها، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفًا، وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعًا. حجة أبي حنيفة: أن الأخذ بالأقل أولى، وقد سبق جوابه.

المسألة السابعة: قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج: الدية واجبة على القاتل، قالوا: ويدل عليه وجوه: الأول: أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ لا شك أنه إيجاب لهذا التحرير، والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل، وهو قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لا على غيره، والثاني: أن هذه الجناية صدرت منه، والمعقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المتلف، أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ. ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات وأروش الجنايات، مع أن تلك الضمانات لا تجب إلا على المتلف، فكذا ههنا. الثالث: أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين: تحرير الرقبة المؤمنة، وتسليم الدية الكاملة، ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل، ضرورة أن اللفظ واحد في الموضعين. الرابع: أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية، فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى:

---

(١) **حسن**: أخرجه أبو داود في كتاب (الديات)، باب: (الدية كم هي؟) (٤/ ١٩٤٧)، حديث رقم (٤٥٤٢)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٨/ ٧٧) من طريق يحيى بن حكيم... به، وأورده التبريزي في (المشكاة) (٢/ ١٠٣٩)، حديث رقم (٣٤٩٨).

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤] وقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]وأما الخبر فما روي أن أبا رمثة دخل على النبي ﷺ ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ هَذَا؟» فقال: ابني، قال: «إِنَّهُ لاَ يَجْنِي عَلَيْكَ وَلاَ تَجْنِي عَلَيْهِ»[(١)]. ومعلوم أنه ليس المقصود منه الإخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن أثر جنايتك لا يتعدى إلى ولدك وبالعكس، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير. الخامس: أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه. قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٢٩] وقال عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ امْرِئٍ أَحَقُّ بِكَسْبِهِ» وقال: «حُرْمَةُ مَالِ المسلم كَحُرْمَةِ دَمِهِ» وقال: «لاَ يَحِلّ مَال الْمُسْلِم إلاَّ بطيبة من نَفْسه» تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا في الزكوات، وكما قلنا في أخذ الضمانات. وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، لأن القرآن معلوم، وخبر الواحد مظنون، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز، ولأن هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد، ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع، فوجب رده، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر والآية: أما الخبر: فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينًا ميتًا، فقضى رسول الله ﷺ على عاقلة الضاربة بالغرة، فقام حمل بن مالك فقال: كيف ندى من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهل، ومثل ذلك بطل، فقال النبي ﷺ: «هَذَا مِنْ سَجْعِ الجَاهِلِية»[(٢)]، وأما الأثر: فهو أن عمر رضي الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها، وعلي كان ابن أخي صفية، وقضى للزبير بميراثها[(٣)]، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة، والله أعلم.

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (اللباس)، باب: (في الخضرة) (٤/ ١٧٤٤)، حديث رقم (٤٠٦٥) من طريق عبيد الله بن إياد. . . به، والترمذي في كتاب (الأدب)، باب: (ما جاء في الثوب الأخضر) (٥/ ١١٠)، حديث رقم (٢٨١٢) من طريق عبيد الله بن إياد. . . به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، وفي (الشمائل) (٣٥)، حديث رقم (٤٢) من طريق عبد الملك بن عمير. . . به، والنسائي في كتاب (الزينة)، باب: (لبس الخضر من الثياب) (٨/ ٥٩٧)، حديث رقم (٥٣٣٤) من طريق عبد الملك بن عمير. . . به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٢٦) من طريق سفيان. . . به، والدارمي في كتاب (الديات)، باب: (لا يؤاخذ أحد بجناية غيره) (٢/ ٥٣)، حديث رقم (٢٣٨٨)، والحميدي في (مسنده) (٢/ ٣٨٢)، حديث رقم (٨٦٦)، جميعًا عن إياد بن لقيط. . . به.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الديات)، باب: (جنين المرأة وأن العقل على الولد) (١٢/ ٢٦٣)، حديث رقم (٦٩١٠)، ومسلم في كتاب (الديات)، باب: (دية الجنين) (٣/ ٣٦/ ١٣٠٩)، (٤/ ١٩٦٠)، حديث رقم (٤٥٧٦)، جميعًا من طريق ابن وهب. . . به.

(٣) لم أجده.

المسألة الثامنة: مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل. وقال الأصم وابن عطية: ديتها مثل دية الرجل. حجة الفقهاء أن عليًّا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك، ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل، فكذلك في الدية. وحجة الأصم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتًا بالسوية، والله أعلم.

المسألة التاسعة: اتفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين: الثلث في السنة، والثلثان في السنتين، والكل في ثلاث سنين. استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعًا.

المسألة العاشرة: لا فرق في هذه الدية بين أن يقضي منها الدين وتنفذ منها الوصية، ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله تعالى. روي أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر: لا أعلم لك شيئًا، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول ﷺ أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها، فقضى عمر بذلك[1]، وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ معناه فعليه تحرير رقبة، والتحرير عبارة عن جعله حرًّا، والحر هو الخالص، ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكًا للأشياء كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩] فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الإنسانية وتشوشها، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرًا، أي تخليصًا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته، والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضًا عبارة عن نسمة في قولهم: فلان يملك كذا رأسًا من الرقيق، والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الإسلام عند الفقهاء، وعند ابن عباس لا تجزي إلا رقبة قد صلت وصامت، وقد ذكرنا هذه المسألة. وقوله: ﴿وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ قال الواحدي: الدِّية من الودي كالشِّية من الوشي، والأصل ودية فحذفت الواو يقال: ودى فلان فلانا، أي أدى ديته إلى وليه، ثم إن الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات، ودون ما يؤدى في بدل الأطراف والأعضاء.

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ أصله يتصدقوا فأدغمت التاء في الصاد، ومعنى التصدق

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الفرائض)، باب: (في المرأة ترث من دية زوجها) (٣/ ١٢٧٩)، حديث رقم (٢٩٢٧)، والترمذي في كتاب (الديات)، باب: (ما جاء في المرأة هل ترث من دية) (٤/ ١٩)، حديث رقم (١٤١٥)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في كتاب (الديات)، باب: (الميراث من الدية) (٢/ ٨٨٣)، حديث رقم (٢٦٤٢)، كلاهما من طريق سفيان... به، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٥٢) من طريق معمر عن الزهري... به، وابن أبي شيبة في مصنفه (٩/ ٣١٣)، حديث رقم (٢٨١٢٣) من طريق الزهري، عن سعيد؛ أن عمر كان يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا، حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان الكلابي: أن رسول الله ﷺ ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها.

الإعطاء قال الله تعالى: ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾ [يوسف: ٨٨] والمعنى: إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية. قال صاحب (الكشاف): وتقدير الآية، ويجب عليه الدية وتسليمها إلى حين يتصدقون عليه، وعلى هذا فقوله: ﴿أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ في محل النصب على الظرف، ويجوز أن يكون حالاً من أهله بمعنى إلا متصدقين.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾.

فاعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى: أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنًا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية، وذكر في هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنًا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية، ثم ذكر بعد أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية، والسكوت عن إيجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة في هذه الصورة.

إذا ثبت هذا فنقول: كلمة (من) في قوله: ﴿مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾ إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب، أو المراد كونه ذا نسب منهم، والثاني باطل لانعقاد الإجماع على أن المسلم الساكن في دار الإسلام، وجميع أقاربه يكونون كفارًا، فإذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد: وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة، فأما وجوب الدية فلا. قال الشافعي رحمه الله: وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه، أما أنه لا تجب الدية فلأنا لو أوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا، وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذي أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب، وأما الكفارة فإنها حق الله تعالى، لأنه لما صار ذلك الإنسان مقتولاً فقد هلك إنسان كان مواظبًا على عبادة الله تعالى، والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله، فإذا أعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات، فظهر أن القياس يقتضي سقوط الدية، ويقتضي بقاء الكفارة، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق، فيه قولان: الأول: أن المراد منه المسلم، وذلك لأنه تعالى ذكر أولاً حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد

وأهل الذمة ولا شك أن هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزًا، والذي يؤكد صحة هذا القول أن قوله ﴿وَإِن كَانَ﴾ لا بد من إسناده إلى شيء جرى ذكره فيما تقدم، والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ. فوجب حمل اللفظ عليه.

القول الثاني: أن المراد منه الذمي، والتقدير: وإن كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم، والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الأول من وجوه: الأول: أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو كان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وأنه لا يجوز، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب، فإنه تعالى إنما أعاده لبيان أنه لا تجب الدية في قتله، وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة، فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكرارًا من غير فائدة وإنه لا يجوز. الثاني: أنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه. الثالث: أن قوله: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ﴾ يقتضي أن يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما، فإن كونه منهم مجمل لا يدرى أنه منهم في أي الأمور، وإذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الإجمال فكان ذلك أولى، وإذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهدًا وجب أن يكون ذميًّا أو معاهدًا مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه:

أما الأول: فجوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ، ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب، فبين أن الدية لا تجب في قتله، وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع أهل الذمة، وبين وجوب الدية والكفارة في قتله، والغرض منه إظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله.

وأما الثاني: فجوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديته إليهم.

وأما الثالث: فجوابه أن كلمة (من) صارت مفسرة في الآية السابقة بكلمة (في) يعني في قوم عدو لكم، فكذا ههنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير.

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية، وهي أن مذهب أبي حنيفة أن دية الذمي مثل دية المسلم، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: دية اليهودي والنصراني ثلث دية المجوسي، ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم. واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ﴾ المراد به الذمي، ثم قال: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ فأوجب تعالى فيهم تمام الدية، ونحن نقول: إنا بينا أن الآية نازلة في حق المؤمنين لا في حق أهل الذمة فسقط الاستدلال، وأيضًا بتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة في أهل الذمة لم تدل على مقصودهم، لأنه تعالى أوجب في هذه الآية دية مُسلَّمة، فهذا يقتضي إيجاب شيء من الأشياء التي تسمى

دية، فلم قلتم: إن الدية التي أوجبها في حق الذمي هي الدية التي أوجبها في حق المسلم؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقدارًا معينًا. ودية الذمي مقدارًا آخر، فإن الدية لا معنى لها إلا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس، فإن ادعيتم أن مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع، والنزاع ما وقع إلا فيه، فسقط هذا الاحتجاج، والله أعلم.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الآية الأولى وههنا عكس هذا الترتيب، إذ لو أفاده لتوجه الطعن في إحدى الآيتين فصار هذا كقوله: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨] وفي آية أخرى ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ﴾ [الأعراف: ١٦١] والله أعلم.

المسألة الثالثة: في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: هم أهل الذمة من أهل الكتاب. الثاني: قال الحسن: هم المعاهدون من الكفار.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

أي فعليه ذلك بدلاً عن الرقبة إذا كان فقيرًا، وقال مسروق: إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية، والتتابع واجب حتى لو أفطر يومًا وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس، وقوله: ﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ انتصب بمعنى صيام ما تقدم، كأنه قيل: اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله، أي ليقبل الله توبتكم، وهو كما يقال: فعلت كذا حذر الشر.

فإن قيل: قتل الخطأ لا يكون معصية، فما معنى قوله: ﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

قلنا فيه وجوه: الأول: أن فيه نوعين من التقصير، فإن الظاهر أنه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل، ألا ترى أن من قتل مسلمًا على ظن أنه كافر حربي، فلو أنه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه، ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنسانًا فلو احتاط فلا يرمي إلا في موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فإنه لا يقع في تلك الواقعة، فقوله: ﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ تنبيه على أنه كان مقصرًا في ترك الاحتياط.

الوجه الثاني في الجواب: أن قوله: ﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ راجع إلى أنه تعالى أذن له في إقامة الصوم مقام الإعتاق عند العجز عنه، وذلك لأن الله تعالى إذا تاب على المذنب فقد خفف عنه، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لإرادة التخفيف إطلاقًا لاسم الملزوم على اللازم.

الوجه الثالث في الجواب: أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فإنه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في أنه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ، فإن الحكمة تقتضي أن لا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختار ويتعمد.

واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا: معنى كونه تعالى حكيمًا كونه عالمًا بعواقب الأمور. وقالت المعتزلة: هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وهو محال.

والجواب: أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفًا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكمًا في أفعاله، فالإحكام والإعلام عائدان إلى كيفية الفعل، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد، وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية، وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الإثم والوعيد.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين: أحدهما: على القطع بوعيد الفساق. والثاني: على خلودهم في النار، ووجه الاستدلال أن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد الاستغراق، وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] وبالغنا في الجواب عنها، وزعم الواحدي أن الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقًا كثيرة. قال: وأنا لا أرتضي شيئًا منها لأن التي ذكروها إما تخصيص، وإما معارضة، وإما إضمار، واللفظ لا يدل على شيء من ذلك. قال: والذي أعتمده وجهان: الأول: إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمنًا ثم ذكر تلك القصة. والثاني: أن قوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ معناه الاستقبال أي أنه سيجزى بجهنم، وهذا وعيد قال: وخلف الوعيد كرم، وعندنا أنه يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين، فهذا حاصل كلامه الذي زعم أنه خير مما قاله غيره.

وأقول: أما الوجه الأول فضعيف، وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإذا ثبت أن اللفظ الدال على الاستغراق حاصل، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم، فيسقط هذا الكلام بالكلية، ثم نقول: كما أن عموم اللفظ يقتضي كونه عامًّا في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر، وبيانه من وجوه: الأول: أنه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون إليه عند اشتغالهم بالجهاد، فابتدأ بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات: كفارة قتل المسلم في دار الإسلام، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل

العهد، ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونًا بالوعيد، فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بيانًا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ، وجب أن يكون أيضًا مختصًّا بالمؤمنين، فإن لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه. الثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قومًا فأسلموا فقتلوهم وزعموا أنهم إنما أسلموا من الخوف، وعلى هذا التقدير: فهذه الآية وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الإيمان؛ وهذا أيضًا يقتضي أن يكون قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب، فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار. الثالث: أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وبهذا الطريق عرفنا أن قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢] الموجب للقطع هو السرقة، والموجب للجلد هو الزنا، فكذا ههنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم، فلزم كون ذلك الحكم معللاً به، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال: أينما ثبت هذا المعنى فإنه يحصل هذا الحكم، وبهذا الوجه لا يبقى لقوله: الآية مخصوصة بالكافر وجه.

الوجه الرابع: أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص، فإن كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلاً قبل هذا القتل، فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر ألبتة في هذا الوعيد، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال: إن من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد جرى مجرى النفس ومجرى سائر الأمور التي لا أثر لها في هذا الوعيد، ومعلوم أن ذلك باطل، وإن كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلاً عمدًا فحينئذ يلزم أن يقال: أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد، وحينئذ يسقط هذا السؤال، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء.

وأما الوجه الثاني: من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر، فإذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله، وهذا خطأ عظيم، بل يقرب من أن يكون كفرًا، فإن العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزه عن الكذب، ولأنه إذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال: إن الخلف في الوعيد كرم، فلم لا يجوز الخلف أيضًا في وعيد الكفار، وأيضًا فإذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم، فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى الطعن في القرآن وكل

الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء. وحكى القفال في تفسيره وجهًا آخر، هو الجواب وقال: الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا، وقد يقول الرجل لعبده: جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا، إلا أني لا أفعله، وهذا الجواب أيضًا ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين. قال تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧] وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية ما يدل على أنه يوصل إليهم هذا الجزاء وهو قوله: ﴿وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ فإن بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ فلو كان قوله: ﴿وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارًا، فلو حملناه على الإخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار، فكان ذلك أولى.

واعلم أنا نقول: هذه الآية مخصوصة في موضعين: أحدهما: أن يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد ألبتة. والثاني: القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وأيضًا فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد، وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبينا أن عمومات الوعد راجحة، وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]

المسألة الثانية: نقل عن ابن عباس أنه قال: توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة، وقال جمهور العلماء: إنها مقبولة، ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول.

الحجة الثانية: قوله تعالى في آخر الفرقان: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ۝٦٩ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الفرقان: ٦٨ - ٧٠] وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة: فبأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى.

الحجة الثالثة: قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر، فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى، والله أعلم.



فهرس

باقي سورة آل عمران من الآية ١٣٠ إلى ٢٠٠

سورة النساء